VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM

DE PROPHETIE VAN HABAKKUK

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TOT VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM, OP GEZAG VAN DEN RECTOR DR. R. H. WOLTJER, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE, IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP 31 MEI 1912, TE 2 URE 'S NAMIDDAGS IN HET GEBOUW DER MAATSCHAPPIJ VOOR DEN WERKENDEN STAND DOOR DIRK JAN VAN KATWIJK, GEBOREN TE ROTTERDAM

ROTTERDAM — T. DE VRIES Dz. — 1912

AAN MIJNE MOEDER.

AAN DE NAGEDACHTENIS VAN MIJNEN VADER.

De gelegenheid, die het verschijnen van dit proefschrift mij biedt, grijp ik gaarne aan, om openlijk mijnen dank te brengen aan allen, wier onderwijs ik mocht genieten. Een dank, die in 't bijzonder geboden wordt aan de hoogleeraren der Theologische en Litterarische faculteit der V. U.

Inzonderheid komt een woord van zeer bijzonderen dank toe aan mijnen hooggeachten promotor, Prof. Dr. C. van Gelderen, die, niettegenstaande zijn drukken arbeid, met groote bereidwilligheid toezicht op de bewerking van dit proefschrift hield.

Zeer waardeer ik de welwillendheid, die ik ondervond van H.H. Bibliothecarissen en beambten van vele bibliotheken in ons land.

In dankbare herinnering vermeld ik de namen van wijlen Prof. P. Biesterveld, Amsterdam; W. Doorn, 's-Gravenhage en A. M. Molenaar, Rotterdam.

Rotterdam, 30 Mei 1912.

INHOUD.

LITTERATUUR.

Baumgartner. Antoine J. Le prophète Habakuk. Introduction, critique et exégèse avec examen spécial des commentaires rabbiniques, du talmud et de la tradition. Leipzig, 1885.

Betteridge. Walter R. The Interpretation of the prophecy of Habakkuk. In: American Journal of Theology VII. Chicago, 1903, p. 647 sq.

Boehmer. Lic. Dr. Habakuks Schrift im Feuer der neueren Kritik. In: Neue Kirchliche Zeitschrift X. Erlangen, 1899, p. 724—735.

Bredenkamp. C. Die Tafelinschrift Hab. 2. In: Theologische Studien und Kritiken 1889, p. 161 sq.

Budde. K. Zu Habakuk 2, 3ff. In: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft IX. Giessen, 1889, p. 155 sq.

Die Bücher Habakkuk und Sephanja. Th.St.Kr. 1893, p. 383 sq.

Problems of the Prophetic Literature. II. Habakkuk. In: Expositor, 5th series. Vol. I. London, 1895, p. 372 sq.

Artikel: Habakkuk, in: Encyclopaedia Biblica van Cheyne en Black, 1901, II, kolom 1924.

Buhl. Dr. Frants. Kanon und Text des Alten Testaments. Leipzig, 1891.

Caspari. Wilhelm. Die Chaldäer bei Habakuk. In: Neue Kirchliche Zeitschrift. XVIII. Erlangen-Leipzig, 1907, p. 156 sq.

Cornill. C. H. Einleitung in die kanonischen Bücher des A.T.[5], Göttingen, 1905.

Davidson. A. B. The Theology of the Old Testament. Edinburgh, 1904.

Nahum, Habakkuk and Zephaniah (Cambridge Bible for schools and colleges). Cambridge, 1905.

Delitzsch. Franz. Der Prophet Habakuk. Leipzig, 1843.

Old Testament History of Redemption. Edinburgh, 1881.

DRIVER. S. R. Minor Prophets II (The Century Bible), Edinburgh, z. j. (1906).

An Introduction to the Literature of the Old Testament.[8] Edinburgh, 1909.

Artikel: Habakkuk, in Hastings' Dictionary of the Bible, II, p. 269 sq.

DUHM. B. Das Buch Habakuk. Tübingen, 1906.

EWALD. Heinrich. Die Propheten des Alten Bundes.[2] Göttingen, 1867.

GIESEBRECHT. Friedrich. Beiträge zur Jesaiakritik. Göttingen, 1890.

GOEJE. M. J. de. Beoordeeling van: Der Prophet Habakuk.... von Joh. von Gumpach, in: Nieuwe Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie, IV, 1861, p. 304 sq.

GUMPACH. Johannes von. Der Prophet Habakuk. Nach dem gründlich revidirten, zum erstenmale in seiner ursprünglichen Verbindung wiederhergestellten hebräischen Text auf's neue übersetzt, eingeleitet und erklärt. Munchen, 1860.

HAPPEL. Dr. Otto. Das Buch des Propheten Habackuk. Würzburg, 1900.

HALÉVY. J. Recherches bibliques: Le livre de Habacuc. In: Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne. 14[e] en 15[e] jaargang. Paris, 1906, 1907.

HASTINGS, James, and John A. SELBIE. A Dictionary of the Bible dealing with its language, literature aud contents, including the biblical theology. Edinburgh, z. j. 5 dln.

HITZIG. Ferdinand. Die zwölf kleinen Propheten erklärt. In: Kurzgef. exeg. Handbuch zum A. T. 4[e] Auflage besorgt von Dr. Heinrich Steiner. Leipzig, 1881.

HOONACKER. A. van. Les douze petits Prophètes. Paris, 1908.

HOUTSMA. Habakuk 2 : 4 en 5. In: Theologisch Tijdschrift, XIX, 1885, p. 180 sq.

KEIL. Carl Friedrich. Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten[3]; in: Bibl. Comm. über das A. T. herausgegeben von Keil und Delitzsch. III. 4. Leipzig, 1888.

KIRKPATRICK. A. F. The Doctrine of the Prophets[3]. Londen, 1910.

KLEINERT. Paul. Obadjah—Zephanjah. In: Lange's Bibelwerk, A. T. XIX. Bielefeld—Leipzig, 1868.

KNABENBAUER. Josephus. S. I. Commentarius in Prophetas Minores. 2 dln. In: Cursus Scripturae Sacrae auctoribus Cornely, Knabenbauer, de Hummelauer, Parisiis, 1886.

KÖNIG. Eduard. Einleitung in das Alte Testament. Bonn, 1893.

KUENEN. A. Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, Leiden, 1863; 2e druk, Amsterdam, z. j.

LAUTERBURG. M. Habakuk. In: Theologische Zeitschrift aus der Schweiz. XIII. Zürich, 1896, p. 74 sq.

MARTI. Karl. Das Dodekapropheton. In: Kurze Hand-Comm. zum A. T. XIII. Tübingen, 1904.

NESTLE. E. Miscellen: 3. Das Lied Habakkuks und der Psalter, Z.A.T.W. XX, Giessen, 1900, p. 167 sq.

NOWACK. Wilhelm. Die kleinen Propheten[2]. In: Handcomm. zum A. T. Göttingen, 1903.

OEHLER. G. F. Theologie des Alten Testaments[3]. Stuttgart 1891.

OORT. H. Habakuk. In: Th. T. XXV, Leiden, 1891, p. 357 sq.

ORELLI. Conrad von. Die zwölf kleinen Propheten[3]. In: Strack und Zöcklers Kurzgef. Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. T. A. 5. 2. München, 1908.

Recensie van: D. Bernh. Duhm. Das Buch Habakuk, in: Theol. Literaturblatt, XXVIII, Leipzig, 1907, p. 601 sq.

Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, Wien, 1882.

PEAKE. A. S. The Problem of Suffering in the Old Testament, London z. j. (1904).

PEISER. F. E. Der Prophet Habakuk. In: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. VIII. Berlin, 1903.

PROCKSCH. Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil, Calw und Stuttgart, 1910.

PUSEY. E. B. The Minor Prophets with a commentary explanatory and practical. Londen, 1879.

REINKE. Laur. Der Prophet Habakuk. Brixen, 1870.

REUSS. Eduard. Die Propheten. In: das A. T. Bd. II. Braunschweig, 1892.

ROSENTHAL. Ludwig A. Einiges über Habakuk. In: Theologische Studiën (van Daubanton c. s.) XVI. Utrecht, 1898, p. 183 sq.

ROTHSTEIN. J. W. Uber Habakkuk Kap. 1 u. 2. Th. St. Kr. 1894, p. 51 sq.

SCHEGG. Peter. Die kleinen Propheten. 2 dln. Regensburg, 1854.

SINKER. Robert. The Psalm of Habakkuk. Cambridge, 1890.

SMEND. Rudolf. Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte[2]. Freiburg i. B. 1899.

SMIT. Gerard. De Profetie van Habakkuk. (Diss.) Utrecht, 1900.

SMITH. G. A. The Book of the Twelve Prophets. 2 dln. In: The Expositor's Bible. London, 1898.

STADE. Bernhard. Miscellen: 3. Habakuk. In Z.A.T.W. IV 1884, p. 154 sq.

STAERK. W. Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten. Göttingen, 1908.

WELLHAUSEN. J. Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt[3]. Berlin, 1898.

HOOFDSTUK I.

INLEIDING.

§ 1. *De Propheet.*

1. De naam van den Propheet.

De vorm, waarin ons de naam חֲבַקּוּק is overgeleverd, doet vermoeden, dat wij te doen hebben met een nomen, gevormd van den wortel חבק, omvatten, omhelzen, en wel nader van den Qetaltal van dat verbum. Eigenlijk zou de naam dan: חֲבַקְבּוּק moeten luiden. Nomina, die op gelijke wijze gevormd zijn, komen meer voor: אֲסַפְסֻף saamgeraapte hoop volks, janhagel, Num. 11[4]; חֲבַרְבֻּרוֹת de strepen (van een luipaard) Jer. 13[23]. De dagesh forte in ק schijnt de gedachte aan assimilatie van ב met ק te wettigen [1]).

Men [2]) heeft ook wel gemeend, dat de naam zou zijn gevormd van den Qatlel van חבק, op gelijke wijze als נַעֲצוּץ doornhaag, en שַׁעֲרוּרָה iets afschuwelijks; ware dit juist, dan zou de punctuatie van den naam van onzen propheet moeten zijn: חַבְקוּק; wat Kleinert ook toegeeft.

De LXX heeft den naam wedergegeven door Ἀμβακουμ. Waarschijnlijk lazen zij חַבָּקוּק of חַבְקוּק, waarbij zij den dagesh in ב compenseerden door μ en evenzoo aan 't slot de ק vervingen door μ, mogelijk alleen op gronden van welluidendheid. Cf. Βεελζεβουλ voor Βεελζεβουβ [3]).

Marti [4]) is van oordeel, dat de naam ח׳ aan de plantenwereld

---

1) Cf. Ges-K[27] § 84 b. n.; Stade, Gramm. I § 235; Delitzsch, der Prophet Habakuk, Leipzig 1843, p. I, Baumgartner, le prophète Habakuk, Leipzig 1885, p. 85, Schegg, die kleinen Propheten, Regensburg 1854, II p. 74.

2) Keil, die zwölf kleinen Propheten[3], Leipzig, 1888, p. 408, Kleinert in Lange's Bibelwerk[1], p. 129, Reinke, der Prophet Habakuk, Brixen 1870, p. 1, 2.

3) Delitzsch, t. a. p. p. II, Reinke, t. a. p. p. 2.

4) Marti, Das Dodekapropheton, Tübingen, 1904, p. 331.

is ontleend, „denn er entspricht offenbar assyr. hambakuku, das ein Gartengewächs bezeichnet.” Dit „offenbar” steunt dan vooral op de μ, dien de LXX zet in plaats van de dagesh in בּ. Duidelijk is echter, dat de Hebreeuwsche naam geen מ heeft gehad en dat, hoe men ook over de punctuatie denke, de naam afgeleid is van חבק, reden, waarom de identificatie van den naam van den propheet met eenen assyrischen plantennaam niet kan worden toegestemd al is het ook mogelijk, dat er een verwijderde etymologische samenhang bestaat [1]).

2. De levensomstandigheden van den propheet.

Daarvan is uit de canonieke boeken des O. T. niet meer bekend dan wat uit zijn boek blijkt en hieruit vernemen wij alleen, dat hij bij zijnen naam den titel הַנָּבִיא voert. Hieruit kan dus worden geconcludeerd, dat hij het ambt van propheet vervulde en als zoodanig bij zijne landgenooten bekend was.

De sage heeft zich echter veel met hem beziggehouden; het schijnt, dat hij en zijne prophetie grooten indruk hebben gemaakt. In de apocryphe aanhangsels op Daniël in de LXX komt een stuk voor onder dit opschrift: Ἐκ προφητείας Ἀμβακουμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευι. Daarin vindt men dan het verhaal, hoe Habakkuk, door een engel bij de haren aangegrepen en uit Palestina naar Babel gebracht, aan Daniël in den leeuwenkuil spijs zou hebben gebracht, en daarna weer naar Palestina evenzoo werd teruggevoerd, en dat wel zoo snel, dat de maaiers van Habakkuk, tot wie hij spijs bracht op het veld, zijne afwezigheid niet eens hadden kunnen bemerken. Uit het opschrift, in den Codex Chisianus bewaard, zou blijken, dat er een verzameling prophetiën geweest was, die op den naam stonden van Habakkuk, den zoon van Josua, uit den stam van Levi en deze H. zou dan dezelfde als onze propheet zijn geweest. Delitzsch (p. III) ziet daarin dan eene bevestiging van zijne deductie uit ־ִי in בנגינותי 3^{19}, dat Habakuk geweest is een Leviet, die deelnam aan het liturgisch gezang in den tempel. Over dit „Suffix” is heel wat geschreven; ik sluit mij aan bij het gevoelen van Stade en König, die aj niet houden voor een suffix, maar voor den nominaal-uitgang. Zie de commentaar op 3^{19}.

---

1) Ed. König, Wtbch, Leipzig 1910 s. v.

Verder wordt verhaald door Dorotheus en Epiphanius, dat Habakkuk uit den stam van Simeon geweest zou zijn en wel uit Βηθζοχηρ (Sozomenus: ΧαΦαρ Ζαχαρια; Talmud: כְּפַר דִּכְרִין of כְּפַר דִּכְרַיָא) een dorpje ten Noorden van Lydda; dat hij, toen Nebucadnezar optrok tegen Jeruzalem, gevlucht zou zijn naar Ostrakine (in de nabijheid van steenachtig-Arabië); dat hij weer in het vaderland zou zijn teruggekeerd en daar zou zijn gestorven. In den tijd van Eusebius en Hiëronymus toonde men werkelijk de graftombe van den propheet tusschen Kehila en Gabatha [1]).

Welke waarde aan deze verhalen, hier volledigheidshalve vermeld, moet worden toegekend, is moeilijk te bepalen.

§ 2. *Datum van Vervaardiging. Eenheid van het Boek.*

1. Historisch Overzicht.

Een der meest interessante problemen, waarvoor de prophetische litteratuur ons plaatst, is de bepaling van den tijd, waarin het boek van den propheet Habakkuk werd geschreven. Het boek heeft geene tijdsbepaling in zijn opschrift; geen enkel indicium dienaangaande wordt gevonden in de koningsboeken of bij andere propheten; uit het boek zelf moet men trachten den tijd van vervaardiging op te maken. Hierbij doen zich twee groote moeilijkheden voor: de saamstelling van het boek, die duidelijk wijst op ééne gedachte van éénen schrijver, en toch bij de enkele deelen doet onderstellen eenen verschillenden historischen achtergrond; en dan: het algeheel ontbreken van historische namen (behalve 1[6] : de Chaldeeën) en het met opzet universeel-houden van de prophetie.

1[6] : הנני מקים את־הכשדים wijst aan, dat het boek op hen betrekking heeft; dit is de eenige band aan de historie en dit levert het eenige vaste punt, vanwaaruit kan worden geöpereerd.

Aan pogingen tot nadere bepaling heeft het in de 19e en 20e eeuw niet ontbroken, zonder dat er eene hypothese is opgesteld, die plausibel is en algemeene geldigheid verkreeg. Wij wenschen

---

1) Men zie verder: Delitzsch, t. a. p. p. II—IV; Baumgartner, t. a. p. p. 3—17; Reinke, t. a. p. p. 3—5; en vooral Delitzsch, de Habacuci prophetae vita atque aetate, Lipsiae 1842.

de verschillende opiniën der voornaamste geleerden hier in een kort historisch overzicht te vermelden.

Nadat eerst behandeld is de oudere school, die aan de eenheid van het boek vasthield, volgt de nieuwere school, die òf deze eenheid ontkent, stukken van het boek onecht verklaart of in de volgorde van den overgeleverden text verandering brengt, òf die eenheid handhaaft, zij het op zeer verschillende wijze.

A. De Oudere School.

1. De voornaamste vertegenwoordiger dezer school is FRANZ DELITZSCH, der Prophet Habakuk ausgelegt, Leipzig 1843.

Delitzsch vindt 2 beslissende momenten, op grond waarvan hij zijne conclusie aangaande den tijd van vervaardiging bouwt.

Het eerste is בִּימֵיכֶם in 1^{5} (p. VI). Hiermede kan (zie Joël 1^{2}) niet anders zijn bedoeld dan „dass das Werk der göttlichen Strafgerichtigkeit noch in den Tagen derer, an welche seine Rede gerichtet ist, zur Ausführung kommen werde." Daar de Chaldeeën in 605 de overwinning behaalden bij Carchemish en waarschijnlijk in 604 het Chaldeeuwsche leger in aantocht was (cf. Jer. 36^{9} : algemeene vasten in Jeruzalem) en hij voor het בימיכם een tijd neemt van ± 36 jaar, valt dus de prophetie vermoedelijk in den tijd der regeering van Josia.

Dit bevestigt dan de tweede grond, dien hij aanvoert (p. VII): de verhouding van Hab. 2^{20} tot Zeph. 1^{7}. Naar Delitzsch meent, zijn de woorden in Hab. 2^{20} oorspronkelijk en heeft Zephanjah ze aan Habakkuk ontleend. Daar Zephanjah „laut der zweifellosen Ueberschrift seiner Weissagung" propheteerde in den tijd van Josia (642—611), kan Habakkuk dus niet pas onder Jojakim zijn opgetreden; hem vroeger plaatsen dan Josia, mag men met het oog op בימיכם ook niet. Nader preciseert hij dit dan aldus: dat H. niet vóór het 12^{e} jaar van Josia heeft gepropheteerd, want de muzikale teekens in cap. 3 onderstellen den cultus in den tempel en dus de reformatie; maar toch zeer spoedig daarna, „weil sich bereits Jeremia in seinen in der Zeit Josia's und wahrscheinlich in die Zeit bald nach seiner Berufung im 13. J. Josia's fallenden Weissagungsreden eng an Habakuk anschliesst." Delitzsch stelt H. dus in den tijd der regeering van Josia, ± 630.

LAUR. REINKE, der Prophet Habakuk, Brixen 1870 p. 8, is van hetzelfde gevoelen: „so ist das wahrscheinlichste, dass

H. unter Josia und zwar nach dessen 12. Regierungsjahre, in welchem derselbe die Ausrottung des Götzendienstes und die Wiederherstellung des Jehovacultus begann, als Prophet aufgetreten sei." Dit preciseert hij op p. 14 aldus: „und zwar bald nach der Reformation des Josia".

2. C. F. Keil, Bibl. Comm. über die zwölf kleinen Propheten ^{3}, Leipzig, 1888 is van eene andere opinie. Hij meent (p. 410), dat men de tijdmaat בימיכם niet zoo krap mag nemen; deze uitdrukking is in eene prophetische rede zeer relatief en kan zoo goed weinige jaren als een vollen menschenleeftijd of daarboven omvatten. Hij rekent H. onder de propheten, die optraden onder Manasse en toen reeds de inneming van Jerusalem verkondigden 2 Kon. 21^{10-16}.

A. J. Baumgartner, le prophète Habakuk, Leipzig 1885, licht ditzelfde standpunt in zijne introduction uitvoerig toe (p. 38 sq). Ook Jos. Knabenbauer, S. I. Comm. in Prophetas Minores, Parisiis 1886 II p. 52 schijnt van dit gevoelen te zijn. Eveneens is het voorgestaan door Delitzsch in zijne latere periode. Zie: Old Testament History of Redemption, Edinburgh 1881 p. 126. Ook: Messianic Prophecies, 1880 p. 77 (geciteerd door Von Orelli, Kl. Pr. ^{3} p. 139).

E. B. Pusey, the Minor Prophets, Londen 1879 oordeelt: „The ministry of H. falls in the latter half of the reign of Manasseh or the earlier half of that of Josiah, and there is no decisive evidence for either against the other", (p. 399).

3. De bovengenoemde meeningen van Delitzsch en Keil steunen vooral op 1^{5}, waar het strafgericht, dat door middel van de Chaldeeën komen zal, beschreven wordt als iets ongeloofelijks. Vandaar dat zij meenen, dàt het best tot zijn recht te doen komen, wanneer zij den datum zoo vroeg mogelijk stellen. Daartegen is bezwaar ingebracht door Paul Kleinert, Obadjah—Zephanjah, in Lange's Bibelwerk, Bielefeld-Leipzig 1868 (^{2} 1893). Hij is van oordeel, dat deze meening niet kan worden volgehouden om deze reden, dat reeds onder Hiskia (Mi. 4^{10}, Jes. 39) de komst der Chaldeeën was geprophoteerd. „Das Unglaubliche liegt vielmehr in dem gegenwärtig bevorstehenden Eintreffen der Chaldäer" (p. 126), zie Jer. 36^{9-32}. Verder wijst hij op Ez. 12^{25} om te staven, dat men בימיכם niet

zoo ruim behoeft te nemen, als D. en K. doen; een menschenleven daarvoor te stellen, is niet noodig. Verder, de Chaldeeën worden maar niet alleen genoemd, maar in hun optreden beschreven, zij zijn ten tijde van den propheet dus reeds eene gevreesde natie. Onder Josia kan de prophetie ook niet worden geplaatst, daar zij de cultus-reformatie onderstelt en na die gebeurtenis Josia door de prophetes Hulda (1 Kon. 22[18]) de verzekering ontving, dat in zijne dagen het vonnis over Juda niet zou worden ten uitvoer gelegd. Vandaar dat hij den tijd der vervaardiging stelt onder de regeering van Jojakim (610—599) (p. 127). H. heeft dan gepropheteerd vóór 605, toen na den slag bij Carchemish Nebucadnezar de Aegyptische legers vernietigde en ze tot aan de grenzen van Aegypte vervolgde. „Unmittelbar vor die Schlacht von C. im 4. Jahre Jojakims", luidt zijne conclusie (p. 128).

Tot gelijke slotsom komt ook Peter Schegg, die kleinen Propheten, Regensburg, 1854 II p. 75 sq. De Babylonische macht, die 625 met Nabopolassar begon op te komen, werd in Juda niet gevreesd. In de eerste regeeringsjaren van Jojakim „stand Juda unter dem mächtigen Schutze des Aegypters Nechao, der seine Herrschaft bis an den Euphrat in die unmittelbarste Nähe des Chaldäers vorgeschoben hatte, und auch unter den übrigen kleinern Fürsten Vorderasiens hatten sich so enge Conföderationen gegen ihren gemeinsamen Feind im Osten gebildet, dass Gott zu Habakuk mit Recht sagen konnte, es klingt unerhört, wenn er mit dem Chaldäer drohe (p. 76)."

De critische geleerden uit dezen tijd, H. Ewald, die Propheten des Alten Bundes [2], Göttingen 1868 p. 30 en F. Hitzig, die zwölf kleinen Propheten [4] (besorgt von Dr. H. Steiner) Leipzig 1881, p. 267, stellen de prophetie na den eersten inval der Chaldeeën in Palestina, dus na den slag van Carchemish, onder Jojakim. Aan de eenheid van het boek houden allen vast. Met nadruk wordt deze verdedigd door Ed. Reuss in zijn: das Alte Testament (uit zijne nalatenschap uitgegeven door Erichson en Horst) Bd. II: die Propheten p. 237 sq., die nadruk legt op de Zugehörigkeit van cap. 3 tot de prophetie. Ook hij stelt de prophetie na den slag bij Carchemish.

Tegen de dateering onder Manasse is door Kleinert terecht ingebracht, dat het „ongeloofelijke" niet lag in de komst der

Chaldeeën als zoodanig, maar in hunne komst in zoodanige tijdsomstandigheden, waarin men hen allerminst zou verwachten. Dit geldt ook tegen Ewald en Hitzig, want *na* den slag van Carchemish was hunne komst allerminst ongeloofelijk meer; toen lag het geheel voor de hand, aan te nemen, dat zij zouden aanrukken. Ook komt bij de hypothese van den tijd van Manasse בימיכם niet tot zijn recht. Ook moet nog gewezen op het verschil, dat bestaat tusschen de prophetische dictie van hen, die in Manasse's tijd propheteerden en wier uitspraken, naar 2 Kon. 21^{10-16}, in zeer algemeene termen waren vervat, en die van Habakkuk, die den vijand, dien zij voorspelden, blijkens zijne gedetailleerde beschrijving kende en hem nu als Juda's vijand aankondigde. Dit verschil in dictie pleit tegen de hypothese van den tijd van Manasse.

Om met Delitzsch en Reinke de prophetie in den tijd van Josia te plaatsen, heeft ook zijne bezwaren. V. 4 behelst naar alle waarschijnlijkheid eene toespeling op Josia's reformatie; daarvan had men heil verwacht en v. 2 toont aan, dat de gehoopte omkeer onder het volk uitbleef en dat dit den propheet aanleiding gaf tot God te roepen, wat hij reeds geruimen tijd deed (עד־אנה).

Dat aldus het boek als eenheid in stricten zin op te vatten, bezwaren met zich brengt, gevoelde men wel. Daarom nam Hitzig (p. 268) aan, dat cap. 3 iets later geschreven was dan cap. 1. Maar Ewald heeft gevoeld, dat 1^{2-4} en de daarop volgende aankondiging van de komst der Chaldeeën als strafgericht niet uit denzelfden tijd kunnen zijn als het vervolg; vandaar dat hij de Chaldeeën niet schijnt te beschouwen als strafgericht, maar als eene vijandelijke macht, die „das eben herrlich aufblühende innere Leben (in Juda) freventlich" scheen te verstoren (p. 30). 1^{2-4} doen volgens hem (p. 35) dit zien: „die Folge einer im Reiche aufkommenden ungerechten Gewalt ist immer die, dass auch unter den bis dahin friedlichen Bürgern unendlicher Streit entsteht, indem manche dennoch der neuen Gewalt zu schmeicheln und ihre besondern Zwecke zu verfolgen niederträchtig genug sind, und dass das Gesetz kalt, gleichgültig angesehen und kein wahrer, dem Rechte entsprechender Richterspruch gefällt wird." Volgens deze woorden schijnt hij 1^{2-4} dus te beschouwen als beschrijving van inwendige verdeeldheid, ontstaan onder begunstiging der uitwendige verdrukking. Maar

1^{2-4} geven op het eerste gezicht, bij eenvoudige lezing, dezen indruk niet; en gesteld dat het zoo ware als Ewald stelt, dan sluit 1^{5-11} niet goed aan als prophetie van wat te komen staat. Ewald (p. 34) verklaart 1^{5-11} dan ook aldus: „da ruft ihm die höhere Stimme zu, dass diese neue ausserordentliche Erscheinung einen Grund in Iahve haben müsse". 1^{5-11} is dus een stuk, dat het heden expliceert; Ewald wijzigt dit gevoelen echter zelf, als hij zegt (p. 36): „dieses v. 6—10 folgende Orakel klingt ganz wie der Inhalt eines hier nur wiederschallenden *älteren* Orakels". Maar zoo is er geene logische orde in dit stuk te vinden. Dan zou òf het orakel aan 1^{2-4} moeten voorafgaan, òf het verbum had anders moeten geconstrueerd zijn, in Pf. en niet Ptc. met הנה als Fut. instans (Ges. K^{27} § 116 p).

B. De Nieuwere School.

א. De theoriën, waarbij stukken van het boek onecht worden verklaard of (en) in de volgorde van den overgeleverden text verandering wordt gebracht.

1. De hypothese Stade—Kuenen.

De critische periode wordt geopend door Dr. Bernhard Stade in een opstel in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (afgekort Z. A. T. W.) Giessen 1884 p. 154—159 1). Hij erkent alleen als echt, als een stuk van een propheet uit den Chaldeeuwschen tijd c. $1^2—2^8$. Het overige is toevoegsel uit den na-exilischen tijd (p. 158).

V. 9—11 passen noch op den Chaldeeër, noch op Jojakim, zooals Hitzig wilde. Zij kunnen slechts passen op eenen tyran en wel eenen tyran, die in Palestina woonde, en die door onderdrukking van anderen zijne macht had gegrond en daardoor zijne familie trachtte omhoog te brengen (p. 154—5).

V. 12—14 bestaan uit 3 citaten: Mi. 3^{10}, Jer. 51^{58} en Jes. 11^9. Erkent men, dat Jer. 51^{58} in v. 13 is overgenomen, dan is tevens erkend, dat het toevoegsel aan v. 9 uit zeer laten tijd (p. 155).

1) Het boek van J. von Gumpach, dat 1860 verscheen, behandel ik straks, ook onder deze periode. Het aan 't hoofd van deze afdeeling te plaatsen, had m. i. daarom weinig zin, wijl het zoover ik heb kunnen nagaan, van geen invloed is geweest op den gang der Habakkuk-critiek.

V. 15—17 kan niet slaan op Jojakim, dit verbiedt v. 17 nadrukkelijk; want J. is nooit in zoodanige positie geweest, dat hij een חמס־לבנון kon begaan. Deze woorden op den Chaldeeër te laten slaan, kan volgens S. niet; die had wel wat anders te doen dan cederen te houwen en jachtpartijen te organiseeren; en dit zijn toch geene dingen, die het gevoel van de oude Israelieten kwetsten. Men moet ze daarom bildlich opvatten.

V. 15—16 kan S. niet van toepassing verklaren op den Chaldeeuwschen koning; wel zijn zij te verstaan van eenen „Emporkömmling", die op zijnen pas gebouwden burcht drinkgelagen viert. Van zulk een man laat zich ook v. 17 voldoende verstaan: er wordt geschilderd een roofridder, die het land verwoest (p. 156).

V. 18—20 kunnen evenmin op den Chaldeeër of Jojakim worden toegepast. Dat Jojakim zoodanige afgoderij heeft gepleegd, is naar wat van zijn tijd bekend is, onwaarschijnlijk; en zulks den Chaldeeër te verwijten, daartoe heeft geen Israeliet 't recht. De beschrijving van den afgodendienst verraadt geheel den smaak van latere tijden. V. 18 is te beschouwen als een ingeschoven stuk, van jonger datum dan v. 19 en 20 (p. 156).

Cap. 3 is „von jeder Anspielung auf die Chaldäer frei und weist nach Form wie Inhalt sich als nicht aus der chaldäischen Zeit herrührend aus." Het is een gebed der gemeente, die in grooten nood is; zij wordt gedrukt door een vreemd volk, zij is getroffen door misgewas en achteruitgang van den veestapel; maar zij hoopt, dat Iahve haar helpen zal. Dat de dichter een man is uit de jongere periode, bewijst: dat hij het artikel bijna geheel vermijdt, dat hij אֱלוֹהַּ als Godsnaam gebruikt en dat hij Israel noemt Gods מְשִׁיחַ; ook uitdrukkingen bezigt als בְּקֶרֶב שָׁנִים (p. 157—8).

Wanneer de omwerking en „Verwerthung" van het oude orakel heeft plaats gehad, is niet vast te stellen; dit te beproeven zou vergeefsche moeite zijn (p. 159).

Met hem stemt overeen Dr. A. Kuenen, Historisch-Critisch Onderzoek, II^2 p. 386 sq. (Amsterdam, z. j.). Ook hij erkent slechts 1^2—2^8 als van Habakkuk en het overige is na-exilisch toevoegsel. Cap. 3 is, volgens hem, om de muzikale teekens te beschouwen als overgenomen uit een na-exilisch liederenboek.

Wat de constructie van het door hem als echt erkende gedeelte aangaat, blijkt uit 1^{12-17} en 2^{1-8}, dat de eerste verschijning der Chaldeeën in Judea voor Habakkuk reeds voorbij

is en dat zijn volk op het oogenblik zelf, waarop hij schrijft, aan hunne geweldenarijen bloot staat. De aankondiging van hunne komst is een gedeelte van den dialoog tusschen Habakkuk en Iahve en moet ondersteld worden te hebben plaats gehad op een tijdstip, dat reeds verleden was, toen de propheet 1^2—2^8 opteekende. Zijne groote ingenomenheid met dramatische inkleeding doet hem zijne beschouwing omtrent de oorzaken van de verschijning der Chaldeeën voordragen in den vorm van eene klacht over de afdwalingen zijns volks en van eene strafaankondiging van Iahve als antwoord daarop (p. 392).

Habakkuk schreef dan, volgens Kue, in de laatste jaren van Jojakim of onder het kortstondig bewind van zijnen opvolger Jojachin (p. 392). Lager dan 597 mag niet worden afgedaald wegens het ontbreken van eenige toespeling op de wegvoering in ballingschap van Jojachin en de Judeesche aristocratie (p. 393).

Tegen deze critische operatie, die de prophetie van Habakkuk reduceert tot de helft van het ons overgeleverde boek, moet allereerst dit bezwaar worden ingebracht, dat zij volkomen onverklaard laat, hoe men ertoe kwam, 2^{9-20} en 3 aan het overige toe te voegen. Men zou kunnen opmerken: omdat de schrijver daarvan of de redactor de weeën en het gebedslied als van toepassing op de Chaldeeën verklaarde. Maar dan vervalt natuurlijk de grond om bezwaar in te brengen tegen het auteurschap van Habakkuk, die 1^2—2^8 ook tegen de Chaldeeën schreef. Overigens passen de Weeën zeer goed op de Chaldeeën. De geheele prophetie is, gelijk bekend is, zeer universeel gehouden en dit karakter komt na het Tafel-opschrift 2^4, de kern van de geheele prophetie, sterk op den voorgrond. Verklaart men de Weeën als beeldspraak, dan zijn zij uitnemend van toepassing op de Chaldeeuwsche wereldmacht.

In v. 9—11 is het „huis" als beeld daarvan gebruikt en dit wordt tot het laatste toe volgehouden; zoo ook heeft in v. 15—17 de „beker" (ook elders veel gebruikt) stof geleverd voor de oordeel uitspraak over den Chaldeeër.

Dat v. 17a zou slaan op noodelooze verwoestingen, door de Chaldeeën op den Libanon aangericht, waarvan ons echter niets bekend is (Kue, t. a. p. p. 388), is nog geen reden om dit en de daarmede samenhangende verzen 15 en 16 onecht te verklaren. Er zijn meer dingen, die maar eens en dan nog niet eens in

historisch verband worden medegedeeld. Cf. echter Jes. 14^{8}. Dat hier geen sprake is van houthouwen en dieren-jagen, zooals Stade meent, wordt toegestemd. Maar de propheet gebruikt dit ook als beeld, om aan te duiden de wijze, waarop de Chaldeeër zal worden ten onder gebracht.

Wat v. 12—14 aangaat, in dit Wee is gebruik gemaakt van de woorden van twee andere propheten, door Habakkuk saamverbonden door een zin, later door Jeremia geciteerd. V. 12 is Mi. 3^{10}, v. 14 is Jes. 11^{9}, beide echter met de noodige vrijheid (zie de exegese). Bij v. 13 = Jer. 51^{58} moet echter de prioriteit aan Habakkuk worden toegekend. Want in Jer. 51 zijn meerdere citaten opgenomen, ריק en אש zijn, zooals bij Jeremia meer pleegt te geschieden, van plaats gewisseld en de woorden schijnen hier bepaald ingevoegd te zijn, zij sluiten los aan aan wat voorafgaat en dragen veel meer het karakter van een citaat dan in het zinsverband bij Habakkuk. De woorden הלא הנה מאת יי׳ צבאות mogen niet als citatie-formule worden beschouwd, maar moeten aldus worden opgevat: „is niet (wat nu volgt) van de zijde van Iahwe gekomen?” Zoo ook terecht de LXX: οὐ ταυτα ἐστι παρα κυριου παντοκρατορος;

Ook de bezwaren tegen v. 18—20 kunnen niet worden onderschreven. Dat een Israëliet het recht niet zou hebben, den Chaldeeën hunne afgoderij te verwijten (Stade), of dat de strophe uitgaat van de onderstelling, dat de hier bedoelde afgodendienaars beter wisten (Kue), dus: Israelieten waren, die afgoderij pleegden, gaat niet op. Een propheet des Heeren beoordeelt de afgoderij niet naar het standpunt der heidenen, maar naar dat van de Wet Gods, en wijl die Wet door de afgoderij geschonden is, wordt hun, die haar bedrijven het oordeel aangekondigd. Niets is er dus, waarom dit Wee niet van toepassing op de Chaldeeën zou kunnen worden geacht [1]).

Evenmin als bij 2^{9-20} zijn de bezwaren tegen cap. 3 van gewichtigen aard. Omdat dit muzikale teekens bevat, zou het overgenomen zijn uit een liederenboek, en wel uit een na-exilischen bundel, immers toch voor Kue staat vast, dat de opschriften van de Psalmen, blijkens inhoud en vorm, na-exilisch zijn (p. 389).

---

1) Cf. Davidson, Nahum—Zeph. in: Cambridge Bible for Schools and Colleges, Cambridge, 1905, p. 55—88; Ed. König, Einleitung in das Alte Testament, Bonn, 1893, p. 350; Driver, Minor Prophets II p. 59.

M. i. kan deze redeneering ook niet worden volgehouden. De liturgische teekens wijzen wel aan, dat het hoofdstuk als lied gebruikt werd in den eeredienst; maar met meer recht kan worden beweerd, dat het lied uit het boek der prophetie is overgenomen in een liederenboek voor cultusgebruik; het lied werd zoo goed erkend als van Habakkuk afkomstig en tot zijn prophetie behoorend, dat de redactor van den prophetencanon het opnam in het dodekopropheton ter behoorlijker plaatse en het niet liet in den psalmbundel, wijl het met de prophetie van Habakkuk niets uitstaande had. De taalkundige bezwaren van Stade rusten evenmin op vasten grondslag. אלוה komt ook voor in vóór-exilische stukken (Dt. 32^{15-17}, Ps. 18^{32}), zoo ook in het door hem als erkende stuk 1^{11}, al acht Stade dit woord in dit vers corrupt.

Het lied als apart gedicht is ook niet wel te expliceeren; het slot v. 17—19 moet dan vreemd schijnen. Wellhausen [1]) houdt dit dan ook niet voor het echte slot. Maar het tegenwoordige slot past uitnemend in cap. 3 en in 't geheel der prophetie; immers toch v. 17 en 18 *kunnen* zijn vermelding van misgewas, maar dit ligt in de woorden niet in, die geven alleen maar te kennen: het algeheel ontbreken van voortbrengselen van den landbouw en de (hier niet genoemde) oorzaak doet het voorafgaande aan de hand: de Chaldeeën hebben alles verwoest. Moet het lied als afzonderlijk stuk bevreemden, zeer wel wordt het verstaan in verband met cap. 1 en 2. Het is de lyrische echo daarop. Het behoort bij de prophetie, in zekeren zin is deze zonder cap. 3 incompleet [2]).

Cap. 2^{9-20} en cap. 3 moeten dus als van Habakkuk afkomstig en met het voorafgaande één geheel uitmakend worden gehandhaafd.

2. De hypothese Giesebrecht—Wellhausen.

Ondervond reeds Kue moeilijkheid door het verschil van historischen achtergrond van 1^{2-11} en 1^{12} enz. en trachtte hij dit op te lossen door 1^{12} enz. te nemen als het heden, waarin de de propheet schreef en 1^{2-11} als verleden, dat de propheet

---

1) Julius Wellhausen, die kleinen Propheten übersetzt und erklärt [3], Berlin 1898 p. 171.
2) König, Einleitung, p. 350, 1.

dramatisch inkleedde en daarom in praesens mededeelde, na hem is dit het onderwerp der critiek geworden en op verschillende wijzen is gepoogd, het daarin geboden probleem op te lossen.

GIESEBRECHTS [1]) aandacht trokken de benamingen צדיק en רשע. Dat in 2^{1-6} en 1^{12} enz. de צ' = Israel en de ר' = de Chaldeeër is, ligt z. i. voor de hand. Dientengevolge is het zeer waarschijnlijk, dat dezelfde tegenstelling in het begin van cap. 1 dezelfde beteekenis heeft. Dan kan, dit toegestemd, 1^{2-4} niet slaan op rechtsbreuk te midden van het heilige volk. Neemt men de gewone verklaring van deze verzen, volgens welke hier binnenlandsche toestanden worden vermeld, dan is niet in te zien, hoe de propheet op hetzelfde oogenblik, waarop hij de Chaldeeën als goddelijk strafgericht over de verachters van het goddelijk recht in Juda aankondigt, in hooge mate ontroerd is over hun geweld en een diep-gevoeld klaaglied aanheft over de mishandelingen door het heilige volk geleden. Daarenboven: 1^{5-11} treden de Chaldeeën pas op het tooneel der geschiedenis en 1^{12-17} houden zij reeds langen tijd schrikkelijk huis. Voeg daarbij, dat het niet gelukt het begin van eene nieuwe rede te ontdekken en dat 1^{12-17} uitnemend aansluit aan 1^{2-4}.

Daarom licht hij 1^{5-11} uit den tegenwoordigen samenhang en plaatst het vóóraan. 1^{5-11} is „ein in sich geschlossenes Orakel, das die Chaldäer erst ankündigt, wie es scheint, unter dem Bilde der Skythen, welche der Verfasser aus Erfahrung kannte". Wat dan overblijft, vormt een zelfstandig stuk, onder den druk der Chaldeeuwsche heerschappij vervaardigd, waarschijnlijk in het exil.

Tot gelijk resultaat was J. WELLHAUSEN reeds gekomen in 1873. In 1^{2-4} is bedoeld, „dass die Chaldäer (die übrigen Völker und namentlich) Juda misshandeln und es mit Füssen treten dürfen. Das folgt aus 1^{12}—2^{4}, man kann den Gegensatz von רשע en צדיק in v. 4 nicht anders fassen als in v. 13, und das Problem, das den Propheten bedrückt, in 1^{2} nicht anders als in 2^{1}". 1^{5-11}, zoo concludeert hij met Giesebrecht, „ist ein eingesprengtes Stück, das den Zusammenhang zwischen 1^{4} und 1^{12} unterbricht. Es ist ein älteres Orakel, welches das erste Erscheinen der Chaldäer weissagt und beschreibt" [2]).

1) Lic. Dr. Fr. Giesebrecht. Berträge zur Jesajakritik, Göttingen, 1890 p. 196—198.

2) Wellhausen, t. a. p. p. 165, 6.

Deze theorie heeft instemming gevonden bij W. Nowack, die kleinen Propheten², Göttingen 1903, J. Halévy in Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne, Paris 1906 en A. van Hoonacker, les douze petits Prophètes, Paris 1908.

Schijnbaar wordt zoo de moeilijkheid, die cap. 1 biedt, opgelost. Toch moet bij nadere beschouwing deze solutie als onbevredigend worden afgewezen.

Ten eerste moet bezwaar worden gemaakt tegen de methode, volgens welke men hier te werk ging. Het van-plaats-doen-veranderen van heele deelen van een overgeleverd stuk moet toch rusten op goede gronden. Men moet eerst aantoonen, dat de traditie fout moet zijn, en dan moet worden getracht aan te wijzen, wat dan wel de juiste volgorde was en waarom men deze heeft willen veranderen.

De argumentatie der bovengenoemde geleerden is m. i. niet heel sterk. Zij gaan uit van het aprioristisch argument, dat צדיק en רשע overal dezelfden moeten zijn en verklaren dan, dat de tegenwoordige samenhang niet deugt, de oorspronkelijke niet is. Wanneer nu de text zich verzet tegen deze opvatting van צ' en ר', dan zal goede uitlegging de opgevatte idee als onjuist ter zijde zetten en eenen anderen weg tot verklaring der moeilijkheden trachten te vinden, maar niet den text aan deze idee trachten te accommodeeren. Vooral mag men op dezen grond niet zoo geweldadig te werk gaan, dat men den text in stukken knipt en op geheel andere wijze gaat saamvoegen.

Ook het resultaat, dat Giesebrecht-Wellhausen verkrijgen, komt niet overeen met hunne verwachting. Want 1^{2-4} laten zich niet op natuurlijke wijze verklaren van de Chaldeeën. חָמָס, אָוֶן, עָמָל en שׁוֹד worden gebruikt in verband met vijanden in binnen- en buitenland; maar רִיב wordt meestal gebruikt van rechtszaken en מָדוֹן kan alleen zien op rechtspraak, wat duidt op binnenlandsche aangelegenheden. Ook v. 4 kan alleen slaan op inwendig verval; onderdrukking van eenen buitenlandschen vijand doet de תּוֹרָה de Wet des Heeren niet slap, krachteloos worden; van zoo eenen verwacht men wat anders ten opzichte van de religie; het typische תָּפוּג onderstelt een schijnbaar openbaar eeren van de Wet, maar inderdaad haar berooven van hare kracht en dit kan het best geschieden door degenen, die geroepen zijn, haar onder het volk te handhaven. Zoo ook:

recht, dat verdraaid is, doet denken aan inwendige corruptie [1]). Zoodoende sluit 1^{12-17}, dat zeer zeker over den Chaldeeër handelt, niet goed aan bij 1^{2-4}. 1^{12} sluit daarentegen zeer goed aan bij 1^{5-11}, daar de suffixen aan de verba in 1^{12-17} op de Chaldeeën betrekking hebben, die in 1^{5-11} zijn genoemd.

Wel schuilt in hunne opinie over den צדיק en den רשע een element van waarheid. De beide namen zijn op te merkwaardige wijze gebruikt, om niet de gedachte te wekken, dat zij met elkander in verband staan. Maar dit involveert nog niet, dat zij per se dezelfde personen moeten aanwijzen. Ik heb getracht, in 't vervolg aan te wijzen, in verband met het universeele karakter van de geheele prophetie, dat beide namen worden gebruikt als aanwijzingen van bepaalde typen van menschen, die dragers zijn van bepaalde qualiteiten; zoodat bij eenheid van klasse en qualiteiten, de dragers daarvan in ethnographischen zin kunnen verschillen.

De moeilijkheid, waarvoor Giesebrecht-Wellhausen zich geplaatst zagen, losten zij dus niet op. Hunne theorie moet als onbevredigend worden afgewezen [2]).

3. De hypothese Budde.

Eene verklaring langs geheel anderen weg werd voorgesteld door Prof. Karl Budde in een artikel: Die Bücher Habakkuk und Sephanja, in: Theol. Studien und Kritiken, 1893, p. 383—393.

Evenals Giesebrecht, wiens theorie hij echter bij het opstellen van de zijne nog niet kende (p. 386, noot 2), acht hij, dat 1^{5-11} niet staat op de oorspronkelijke plaats. B. is echter van oordeel, dat er sprake is niet van éénen, maar van twee buitenlandsche vijanden, van welke degene, die nu verdrukt, zal worden tenietgedaan door hem, die nog komen moet; deze is met name genoemd: de Chaldeeër; de andere, ongenoemde kan dus niet anders zijn dan de Assyriër.

Tegen Kuenen, die 1^{2-11} houdt voor dramatische inkleeding, voert hij terecht aan, dat כי הנני מקים את הכשדים niet anders kan

---

1) Nowack, t. a. p. p. 275, 6 verklaart 3 c. en 4 c. voor glossen van latere hand; zoo is hij deze lastige instanties tegen zijne theorie kwijt. Maar ieder gevoelt het gewaltsame en tendentieuse van dit handelen.

2) Cf. Davidson, t. a. p. p. 50; Driver, t. a. p. p. 56, 7.

worden vertaald dan als Fut. instans, dat noch op het verleden, noch op het heden betrekking hebben kan. Zijn de Chaldeeën er echter nog niet, dan kan moeilijk hun v. 12 sq. een heel zondenregister ten laste worden gelegd (p. 386).

Nog grooter wordt de moeilijkheid, als men let op de in het boek vermelde רשע en צדיק. Deze zijn dezelfden in het geheele boek, „der Wortlaut verbietet, unter dem Peiniger und Gepeinigten in v. 2—4 andere zu verstehen als in v. 12ff. In v. 13, wo sicher der ausländische Feind gemeint ist, heist der Peiniger genau so רשע, der Gepeinigte צדיק wie in v. 4; wir sind daher genötigt, die aus v. 12ff gewonnenen Werte in den dunkleren ersten Versen einzusetzen" (p. 385). Eene dubbele „Zwiesprache des Propheten mit Iahwe" te onderstellen, zooals Kue doet, is eveneens onmogelijk, daar het antwoord van God op de klacht van den propheet in 2^2 nadrukkelijk en plechtig wordt ingeleid met: ויענני יהוה ויאמר; er is geen sprake van, dat ook 1^{5-11} een antwoord van God is, daar alle aanwijzing daartoe ontbreekt (p. 385). Bovenal vergeet men, dat in 't boek niet van éénen vijand, maar van twee vijanden sprake is; de eerste is „der böse Feind und Plagegeist der Gegenwart"; de tweede is „der Stärkere, dem er erliegen soll"; deze moet nog komen, is dan volgens 1^6 de Chaldeeër; de andere is derhalve de Assyriër, juist daarom niet genoemd, wijl hij nog de macht in handen heeft (p. 385, 6). Dan moet echter het stuk 1^{5-11}, waarin de overwinnaar van den tegenwoordigen vijand wordt ingevoerd, van de plaats, die het nu inneemt, worden verplaatst daarheen, waar het gemist wordt en oorspronkelijk zal hebben gestaan, n.l. achter cap. 2^4. De in $2^{4.\,5.}$ aanwezige textcorruptie toont de plaats aan, waaruit 1^{5-11} is weggenomen. „Alle Schwierigkeiten sind damit beseitigt". De klacht over den Assyriër en zijne onderdrukking loopt dan geregeld door: $1^{2-4.\ 12-17}$, dan volgt het gespannen wachten op antwoord 2^1 en het antwoord zelf 2^2, eerst vermanend tot geloovig wachten (v. 2—4), dan verder: Nu uitgezien naar de verte, want Iahwe zal de Chaldeeën verwekken, die alles in storm terneder werpen 1^{6-11}; dan is het met den Assyriër gedaan, alle volkeren zullen een triomph- en spotlied over den gevallene aanheffen (p. 387). Dit leidt hem er dan toe de prophetie te dateeren $\pm$ 615. De Chaldeeën zijn nog onbekend; 1^{6-11} bewijst niet, dat de schrijver hen nauwkeurig kent, zooals Kue meent, maar het is eene fantastische schildering van het

krijgszuchtige volk, juist als Jes. 5^{25-30} spreekt over de komst van de Assyriërs, die Jesaja ook niet had gezien, maar slechts kende van hooren-zeggen. Zij treden als nieuw volk op en hun naam wordt bekend sedert in 625 Nabopolassar in Babel tot heerschappij kwam. De prophetie is dus denkbaar tusschen dit jaar en ± 607 (val van Nineveh). Daar het Judeesche volk צדיק wordt genoemd, kan Habakkuk niet worden gesteld onder den goddeloozen Jojakim, maar moet men hem denken onder Josia en wel na diens reformatie in 621. Daarheen verwijst תורה 1^4. De assyrische druk belet het doorwerken van de reformatie; 609 gevoelt Josia zich vrijer, zoodat hij nu op eigen hand Pharaoh Necho bestrijdt. De prophetie is dus te stellen ± 615 (p. 388).

Budde wil ook nog verklaren, hoe de verstoring van de oude orde tot stand kwam: 1^0. de vijand van het heden was niet genoemd en zoo bleef de aandacht rusten op den eenigen in 't boek genoemden naam, dien van de Chaldeeën, en dezen plaatste men daarom zooveel mogelijk naar voren; en 2^0. reeds tien jaar later kon geen mensch meer begrijpen, hoe van de Chaldeeën heil te verwachten was, wat Habakkuk, volgens Budde, had gepropheteerd. En daar aan den anderen kant de val van het Chaldeeërrijk werkelijk in zekeren zin duurzaam heil bracht, is de tijd van de „Umstellung" niet vóór 538 te plaatsen, misschien zelfs later (p. 389).

Van het overige van het boek wil Budde alleen $2^{6-8,(12)\ 9-11}$ en 2^{15-17} als van Habakkuk afkomstig erkennen. Het 3^e hoofdstuk is in 't geheel niet van hem, maar het stamt uit eene cultische psalmenverzameling, waaruit het ter wille van het (waardelooze) opschrift is overgenomen (p. 391—2).

In The Expositor, 5th series I 1895, p. 372—5 herhaalt hij, wat hij in 1893 schreef en verdedigt hij zijne opvatting tegenover die van Rothstein. Opmerking verdient nog zijne opsomming van z. i. corrupte woorden met de noodige verbetering op p. 376 noot. Eéne daarvan vermeld ik hier: „But perhaps in ואשם (1^{11}) there lies an אַשּׁוּר, Assyria, so that the enemy of the time may have been named originally."

Zoo ook bevat zijn artikel „Habakkuk" in de Encyclopaedia Biblica van Cheyne en Black, II 1901, zakelijk hetzelfde.

C. H. Cornill in zijne Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T.^{5} Göttingen, 1905 p. 218—220, schijnt zich bij het gevoelen

van Budde aan te sluiten Eveneens betuigt Lic. Dr. W. Staerk, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten, Göttingen, 1908 p. 148 sq. zijne instemming met Budde's theorie, hij plaatst Habakkuk echter niet onder Josia, maar onder Manasse [1]).

Gewijzigd werd deze theorie door G. A. Smith, the Book of the Twelve Prophets, 1898 II p. 115 sq. (in: the Expositor's Bible). Hij gevoelt wel, dat er bezwaren zijn in te brengen tegen Budde's constructie. Toch aanvaardt hij haar in principe. Hij is echter van oordeel, dat de verdrukker niet Assyrië, maar Aegypte is. Van 608—605 had Juda zwaar te lijden van dit volk, dat Syrië tot aan den Euphraat toe had bezet. De Aegyptenaren doodden Josia, zetten zijnen opvolger af en deden hunnen eigenen vazal zuchten onder zeer zwaar tribuut; de nood en ellende, in 1^{2-4} geteekend, kunnen zeer wel door Juda zijn geleden in deze drie schrikkelijke jaren. Stelt men de prophetie in die jaren, dan is ook een datum gegeven, waarin de Chaldeeën konden gekend zijn, gelijk zij in 1^{5-11} worden beschreven. Heel vast staat Smith, ook voor eigen bewustzijn, niet. „But then the description in chap 1^{14-17} suit Egypt so well as it does Assyria? We can hardly affirm this, until we know more of what Egypt did in those days; but it is very probable (p. 124).

De Weeën kent hij aan Habakkuk toe, behalve v. 18—20; v. 13—14 „are doubtful". Cap. 3 houdt hij voor post-exilisch.

Nam Smith het ééne bestanddeel van Budde's theorie, de dislocatie van 1^{5-11} over, Betteridge verwierp dit, maar accepteerde wel zijn tweede postulaat: dat de in de prophetie beschreven vijand Assyrië is. „In this Budde is unquestionably right".

Walter R. Betteridge, Rochester Theological Seminary, betoogt in zijn artikel: The Interpretation of the prophecy of Habakkuk, in: American Journal of Theology, vol. vii, Chicago 1903 p. 647—661, dat de Chaldeeën niet kunnen zijn „the subject or occasion of the prophecy", zij zijn slechts het instrument in de hand des Heeren voor het volvoeren van Zijn doel, het ternederwerpen van den verdrukker en de verlossing van Zijne

1) Daar het boek zich niet bezig houdt met critiek op Habakkuk, maar slechts over hem handelt ter plaatse waar Staerk meent hem te moeten bespreken, vermeld ik zijn gevoelen zonder critiek, daar bespreking te ver zou voeren; immers men zou dan heel het boek moeten behandelen, waarvoor het hier de plaats niet is.

rechtvaardigen. Wel is waar, zijn de Chaldeeën niet het volk, dat menschen zouden kiezen voor zulk een machtig werk; hunne overwinningen liggen nog in 't verschiet; maar zij zijn Iahwe's instrumenten (p. 650).

Dit vastgesteld, verkrijgen wij een tamelijk duidelijk beeld van den verdrukker. Nu eens רשע, dan בוגד genoemd, is hij dezelfde in al de deelen der prophetie. Daar hij niet is de Chaldeeër, niet is een deel der Joodsche natie, niet is Aegypte, blijft er maar ééne macht over, wier regeering en wreedheid kunnen beschreven zijn in de woorden van onzen propheet en die eene is Assyrië. De eenige ernstige objectie tegen deze interpretatie is, dat Assyrië nergens in de prophetie zelf wordt genoemd. Maar deze tegenwerping is van geene kracht; ieder in dien tijd wist, wie bedoeld werd. „The whole body politic was quivering under the oppressor's lash; he needs no name, it is enough to say: „this one, whose strength is his God"" (p. 651).

Met Budde aan te nemen, dat 1^{5-11} oorspronkelijk stond achter 2^{4}, is niet noodzakelijk. „To make the description culminate in the glorification of any human power is to distort the picture and to misinterpret the religious philosophy of the prophet" (p. 651).

Wanneer moet de prophetie worden gedateerd? Niet het laatste kwartaal der 7e eeuw; dit is het zwakke punt in de theorie van Budde. 't Is onmogelijk, dat de voorspelling met het oog op de Chaldeeën kan worden uitgesproken, nadat Nabopolassar zich had gevestigd als koning van Babel en begonnen was zijn aandeel van de Assyrische erfenis in bezit te nemen. Na Carchemish de prophetie te plaatsen, gaat in 't geheel niet op (p. 652).

Daarom zijn wij verplicht verder terug te gaan in de historie. En dan vindt B. maar ééne periode, die overeenkomt met de conditie van ons probleem, en die is de invasie van Sanherib in 701. De ellenden, die deze inval bracht over Juda, kunnen niet te schrikkelijk worden gedacht; zie wat het O. T. ervan zegt en uitvoeriger nog de annalen van Sanherib. Dat was dus de tijd van de verdrukking door den Assyriër en juist op dienzelfden tijd komen de Chaldeeën meer naar den voorgrond van het wereldtooneel. Nadat Merodach Baladan eene geheele decade zich had gehandhaafd als koning van Babel, werd hij overwonnen en teruggedreven door Sargon. Maar onder diens zoon Sanherib raakte hij in bondgenootschap met andere vazalstaten van Assyrië

weer in opstand tegen den grootkoning. En terwijl Sanherib bezig was, deze kleine staten, onder welke Juda onder Hiskia de voornaamste was, weer tenonder te brengen, was heel Babel in opstand om in bond met de Chaldeeën het assyrische juk af te werpen (p. 654—5).

In dien tijd trad Habakkuk op, hij was dus tijdgenoot van Jesaja, met wien hij in gedachte en dictie in menig opzicht overeenstemt (p. 657, 8).

De Weeën zijn in substantie echt, hoewel zij waarschijnlijk zijn omgewerkt en mogelijk door interpolatie zijn uitgebreid (p. 659). Ook cap. 3 houdt hij voor het werk van Habakkuk. Behalve voor hen, wier theorie medebrengt het bestaan van vóór-exilische psalmen te ontkennen, is er geen reden aanwezig om te beweren, dat vóór de ballingschap deze psalm niet zou kunnen zijn gedicht; daarbij komt, dat er in taal en stijl, in gedachte en omstandigheden geene incongruïteit is tusschen dit lied en het overige van de prophetie. Weshalve Betteridge concludeert, „that the psalm is from the same hand and brain as the rest of the prophecy" (p. 661) [1]).

Deze theorie heeft ernstige bestrijding ondervonden van de zijde van A. B. Davidson en W. Nowack [2]).

Davidson merkt op: 1°. de transpositie van 1^{5-11} van hunne „ware" plaats achter 2^4 naar cap. 1 is moeilijk te verklaren. Wat Budde daarvoor aanvoert, acht D. mogelijk; maar als het voor waar moet worden gehouden, heeft men ook in de critiek met romantische dingen te doen. (p. 50, 51).

Aan dit argument moet worden toegevoegd, dat indien Habakkuk geprophetеerd had, zooals Budde dat wil, hij gerekend zou moeten worden onder de valsche propheten, tegen wie Jeremia zoo energiek optrad. En het mag toch zeker wel gerekend worden tot de onmogelijkheden, dat de prophetie van een valschen propheet als zoodanig niet zou zijn herkend en door een Jahwehbelijder later in den geest der echte prophetie zou zijn omgewerkt.

1) Aangezien Betteridge de eenheid en authenticiteit der prophetie van H. erkent, zou hij strikt genomen niet hier, maar in de volgende afdeeling moeten behandeld zijn. Maar daar zijne theorie staat onder invloed van die van Budde, is zij ter wille daarvan hier vermeld.

2) Davidson, t. a. p. p. 50 sq.; Nowack, t. a. p p. 282 sq.

2⁰. Vreemd is het, dat in eene prophetie van 2 hoofdstukken tegen Assyrië, de naam van dit land nergens voorkomt. 't Vermoeden, dat de naam mogelijk verborgen is in ואשׁם 1^{11} is weinig waarschijnlijk, want ofschoon de plaats moeilijk is, kan eene referte aan Assyrië hier bezwaarlijk op hare plaats zijn (p. 51).

3⁰. Budde antwoordt op de tegenwerping, dat in 1^{5-11} de Chaldeeën en hunne wijze van oorlogvoeren als wel bekend voorkomen, dat de beschrijving van den Chaldeeër berust op phantasie en verbeelding en gelijk is aan Jesaja's schildering van de Assyrieërs, voor zij bekend waren (Jes. 5^{26-30}). Dit is niet de indruk, die 1^{5-11} nalaat op den geest van anderen; de beschrijving is even realistisch als die in v. v. 12—17, die ondersteld worden betrekking te hebben op de Assyriërs. Beide passages zijn geheel universeel gehouden (p. 51, 2).

4⁰. 't Voornaamste bezwaar is dat tegen den tijd, waarin B. de prophetie plaatst. Want ten eerste is de pretentie op צְדָקָה werkelijk eene pretentie, dienaren van den waren God te zijn, en zoo vóór als na Josia werd deze naam op Israel toegepast. „The epithet „wicked" bestowed on the nations is the counterpart of „righteous" applied to Israel, and means primarily that the nations did not know Jehovah the true God."

En ten tweede moet tegen de tijdsbepaling bezwaar gemaakt worden op grond der historie. Wel is waar is van de geschiedenis van Assyrië na den dood van Assurbanipal niet veel bekend, maar zeker is het, dat zijne macht over de westelijke provincies grootelijks was verslapt. Wanneer 1^{2-4} zien op geweld en verdrukking van de zijde der Assyriërs, dan zijn de woorden zeer overdreven. De zin תָּפוּג תּוֹרָה komt niet overeen met het feit, dat Josia in dien tijd zijne reformatorische werkzaamheid zonder beletsel uitstrekte tot het noordelijk koninkrijk en dat hij een weinig later met Pharaoh Necho streed over het bezit van Galilea (p. 52, 3).

Davidson is verder van oordeel, dat aan de Chaldeeën nog niet de groote rol van verwoesters der Assyrische macht in eene zoo vroege periode als 621—15 kan worden toegeschreven. Bij de inneming van Nineveh treden zij niet op den voorgrond, Herodotus schrijft die toe aan de Meden en noemt Babylon niet (p. 53). En in de inscripties van Nabonides wordt gezegd, dat de totale verwoesting van de stad door de Meden geschiedde en

dat de Babyloniërs er geen aandeel in hadden (p. 137) [1]). Op grond daarvan concludeert hij dan, dat de beschrijving van de Chaldeeën in 1^{5-11}, „the rush of their cavalry, the rapidity of their siege operations, the velocity of their movements and their irresistible might, is scarcely conceivable before the battle of Carchemish 605—4 (p. 53).

Behalve wat Davidson sub 3°. reeds opmerkte, voert W. Nowack (t. a. p. p. 282, 83) nog dit bezwaar tegen de hypothese van Budde aan: „dass nach dem Befehl v. 2 offenbar nur an ein kurzes Wort gedacht werden kann, wie es tatsächlich v. 4 gibt [2]).

Ten slotte merkt Davidson (t. a. p. p. 54) nog op, dat nog één punt zich verzet tegen het vermoeden, dat in 1^{5-11} en $^{12-17}$ verschillende volkeren worden bedoeld. In v. 11 wordt van de Chaldeeër gezegd, dat hij zijne kracht maakt tot zijn god en v. 16 beschrijft, hoe de natie hare wapens deïfieert. 't Is onwaarschijnlijk, dat hetzelfde zou worden gezegd van twee verschillende naties, en is het niet dubbel onwaarschijnlijk, dat zulk eene goddelooze trek aan de Chaldeeën wordt toegeschreven op 't oogenblik, waarop zij worden voorgesteld als Jehovah's werktuigen tot ternederwerping van de goddelooze Assyriërs? Even vreemd is 1^{9}: zij komen allen tot [het plegen van] geweldadigheid, wanneer dat gezegd wordt van een volk, dat de rol van Juda's verlosser zal vervullen.

Conclusie is: dat naar de theorie van Budde noch de woorden van den text, noch het geheel der prophetie in de rangschikking,

1) Tegen dit onderdeel van Davidson's argument heeft Budde, Enc. Bibl. II (1901) kolom 1924 opgemerkt: „If the Chaldeans took no personal part in the final destruction of Niniveh, they at least were in alliance with the Medes, who did, and they contributed all they could to the overthrow of the Assyrian Empire — —. If in point of fact however — as Winckler has conjectured and the inscriptions now confirm — the Chaldeans held back from the final destruction of Niniveh and left the task to their allies simply because they shrank from the wrath of the gods of Niniveh, the fact remains, that they were morally the authors of the overthrow as well as the others and the prediction of the prophet according to the interpretation in question was completely realised. — Natuurlijk doet dit niets af van de kracht van Davidson's argument, dat de door Budde gerangschikte prophetie niet past in het historisch milieu, dat hijzelf haar aanwijst. Daartegen heeft Budde zich niet verweerd.

2) Tegen Budde verklaarden zich ook Driver, Introd. Litt. O T [8] p. 338, die zich aan Davidson refereert en de theorie van B. noemt: „a too ingenious development of the view of Giesebr. and Wellh."; en A. S. Peake, the Problem of Suffering in the Old Testament (Appendix A: Recent Critism of Habakkuk) p. 152 sq. Wellhausen ignoreert in zijne kl. Proph. [3] Budde geheel en al.

door Budde geconstrueerd, en in het historisch milieu, door hem haar aangewezen, tot hun recht komen, zoodat deze theorie niet als aannemelijk kan worden geaccepteerd.

Hetzelfde geldt van de emendatie van G. A. Smith. Het historisch bezwaar tracht hij te ondervangen; maar de zaak wordt er niet beter op. Want van eene langdurige Aegyptische onderdrukking kan niet worden gesproken. Het eenige, wat ons blijkt van een directen invloed van Aegypte, is het opgelegde tribuut en het op-den-troon-plaatsen van Jojakim. Maar dat gedurende een lange reeks van jaren Juda door Aegypte zou zijn verdrukt, is niets bekend. Dan ook past het overige der prophetie niet op Aegypte. Trouwens, heel vast was Smith zelf ook niet overtuigd van de soliditeit zijner beweringen (zie boven).

De theorie van Betteridge wordt gedrukt door dezelfde bebezwaren als tegen Budde zijn ingebracht. Dat hij 1^{5-11} op zijn plaats laat, is uitnemend, maar zijne constructie wordt er niet beter op. Men krijgt nu eerst eene klacht over de Assyriërs, daarna de aankondiging van de Chaldeeën, die den Judeeërs tot verlossing, den Assyriërs tot ondergang zullen zijn, maar wier verschijning weinig gunstig wordt geschilderd; dan vervolg van de klacht over Assyrië enz. Men voelt, dat dan aan 1^{5-11} in 't geheel van de prophetie door deze constructie eene plaats wordt gegeven, die de gewichtige beteekenis van dit stuk niet tot zijn recht doet komen. De rol, den Chaldeeën door Budde en Betteridge toegedacht, beschrijft 1^{5-11} niet.

Betteridge is uitvoerig bestreden door Peake [1]), die aantoonde het groote verschil in de wijze, waarop Jesaja en Habakkuk het lijden van Juda en het optreden der verdrukkende macht beschouwden, en die ook wees op het feit, dat het moeilijk aangaat in de tijdsomstandigheden van 701 den gewenschten achtergrond voor onze prophetie te zien.

4. De hypothese Rothstein.

Dr. J. W. Rothstein heeft in een artikel: Über Habakkuk kap. 1 u. 2, in: Studien und Kritiken 1894 p. 51—85 betoogd, dat wij in ons Habakkuk-boek te doen hebben met eene prophetie van den echten H., die propheteerde tegen Jojakim, welke

1) Peake, t. a. p. p. 163 sq.

prophetie later in 't exil werd omgewerkt tot eene prophetie tegen de Chaldeeën (p. 60). R. acht het in 't algemeen nog mogelijk het oorspronkelijke orakel te herkennen, daar de toevoegsels van 't origineel kunnen worden afgescheiden; immers toch, Habakkuk was uit de school van Jeremia en de bewerker (redactor noemt R. hem) was z. i. een weinig origineele geest, die onder den invloed van de jesajaansche geschriften stond en in den geest daarvan heeft gewerkt (p. 61).

Als werk van den redactor meent R. te kunnen aanwijzen: 1^{5}, dat bijna woordelijk overgenomen is uit Jes. 5^{12b} en 29^{9}; 1^{11} (v. 11a = Jes. 21^{1}); 1^{12b}, dat op zeer hinderlijke wijze v. 13 scheidt van v. 12a; 12b = Jes. $10^{6.\,7}$; 1^{15b-17}, die geheel in de gedachtenspheer van den redactor liggen; $2^{5b.\,8.}$ $2^{10b\,a.\,12-14.\,17.\,20}$.

Van wat overblijft (wat dus van H. is) staat 1^{6-10} niet op de goede plaats; dit sluit beter aan achter het Tafel-opschrift $2^{4.\,5a}$. Zoo ook moeten 14. 15a direct aansluiten aan v. 6—10 [1]). Zoo houdt R. dan over als stukken, die tot het oorspronkelijk orakel van Habakkuk behoorden: $1^{2-4.\,12a.\,13}$; 2^{1-5a}; $1^{6-10.\,14.\,15a}$; $2^{6.\,7.\,9.\,10a.b\beta.\,11.\,15.\,16.\,19.\,18}$. Van de Weeën zijn alle zinnen en zinsdeelen, die op het geweld der Babylonische wereldmacht betrekking hebben, a priori verdacht uit de pen van den redactor te zijn gevloeid. Het orakel zelf is $\pm$ 605 geschreven; de omwerking vond in het exil plaats. Over cap. 3 spreekt hij in 't geheel niet; zijn opstel gaat slechts over cap. 1 en 2.

Hoewel Rothstein uitgaat van de juiste meening, dat c. 1^{2-4} zien op „innerjudäische" toestanden, mag hem dit natuurlijk geene aanleiding zijn, om van uit dit standpunt, als aprioristisch principe, nu van de prophetie te maken, wat hij gaarne wil; dit procédé is in hooge mate geweldadig. Dat hij met zijne constructie ook niet verkrijgt, wat hij wil, blijkt bij nauwkeurig bezien van zijn resultaat. Een goed verband is niet te ontdekken tusschen 2^{1-5a}, waarin vermaand wordt tot

1) Rothstein maakt daarbij de tendenzieuse conjecteur (p. 65), dat in v. 14 ותעשׂה veranderd moet worden in ויעשׂה. Hij meent, dat van v. 15 aan Iahweh uit het oog wordt verloren, en dan alleen beschrijving van den vijand plaats vindt, zooals ook in v. 6—10. Maar ותעשׂה staat dan in den weg en werpt zelfs R.'s redeneering omver, daar het v. 15, 16 wel degelijk met God in relatie brengt. Maar ter wille van de theorie moet het veranderd worden, Kittels Bibl. Hebr. is R. blijkbaar gevolgd in het verbinden van v. 14 sq. met v. 5—10 en 't emendeeren van ותעשׂה in ויעשׂה.

geduldig wachten en men dus verlossing zou verwachten in de toekomst, en 1^{6-10}, waarin de krijgshaftige en geweldige Chaldeeën worden aangekondigd, naar Rothsteins constructie dus als verlossers, maar die werkelijk de doodsvijanden van Juda zullen blijken te zijn. Zoo komt Habakkuk, evenals bij Budde, weder onder de valsche propheten. Zeer slecht sluiten ook 1^{6-10} en $1^{14.\ 15a}$ aan elkander aan; van iemand als Habakkuk, die werk heeft geleverd, dat tot de schoonste stukken der Hebreeuwsche litteratuur behoort, verwacht men toch niet, dat hij in de schildering van een leger, dat snel voortrukt en vergeleken wordt met arenden, luipaarden, avondwolven (beelden van vlugheid van beweging, van snel, begeerig toeschieten op de prooi) ineens over zal gaan tot dat van een visscher, die rustig nederzit aan den oever en visch na visch met zijn net ophaalt; die beelden sluiten elkander uit en komen alleen in verschillend verband goed tot hun recht, zooals Habakkuk ze dan ook gebruikt. Zoowel om zijn hoogst onbevredigend resultaat als om zijne willekeurige methode moet dit gevoelen van Rothstein worden afgewezen. Budde heeft van zijn (boven vermeld) standpunt uit R. bestreden in den Expositor 1895 I p. 376 sq. Nowack, t. a. p. p. 280 is het evenmin met hem eens; niemand heeft, voorzoover mij bekend is, adhaesie aan zijne opvatting betuigd. Driver, Introduction [8], vermeldt haar niet eens.

5. De hypothese Marti.

De uiterste consequentie dezer dislocatie-theorie zien wij in Karl Marti. De geheele prophetie is hem een aggregaat van stukken van zeer verschillende hoedanigheid en uit zeer verschillenden tijd.

Een tweetal voorgangers heeft hij gehad in Johannes von Gumpach en Prof. Dr. de Goeje. Hoewel deze twee niet van invloed schijnen geweest te zijn op Marti's theorie en zij tamelijk op zichzelf staan in hunne periode, wensch ik hen, wegens hunne overeenkomst met Marti, hier aan hem te laten voorafgaan.

Johannes von Gumpach gaf in 1860 te München een commentaar uit met den pompeuzen titel: Der Prophet Habakuk. Nach dem gründlich revidierten, zum *erstenmale* in seiner *ursprünglichen* Verbinding wiederhergestellten hebräischen Text auf's neue übersetzt, eingeleitet und erklärt.

Hij gaat hierbij uit van de stelling, dat de text niet alleen corrupt is, maar dat heele zinnen en pericopen uit hun natuurlijk verband zijn gerukt en op andere plaatsen op zinstorende wijze weder zijn ingeschoven. Z. i. heeft de oorspronkelijke prophetie bestaan uit twee deelen; het eerste deel van het boek bevatte dan: de prophetie van den inval der כשדים in 't heilige land; het tweede deel: de (toekomstige, door den propheet afgesmeekte) bevrijding der Israëlieten uit den druk van dat volk.

Tot het eerste deel behoort dan: 1^{1}—2^{3}, 3^{16-17}; tot het tweede deel 3^{1-2}, 2^{4-20}, 3^{3-15}, ${}^{18-19}$. In 't eerste deel is 1^{15-17} geïnterpoleerd; in 't tweede moet 3^{15} geplaatst worden tusschen $3^{7 \text{ en } 8}$. Zoo meent hij te verkrijgen een nauw-verbonden, logischen samenhang. Tusschen 2^{3} en 2^{4} gaapt „eine unendliche Kluft"; niet v. 4, maar 1^{5-11} vormt het orakel, waarop 2^{1-3} betrekking heeft. Zie daartegen de exegese op 2^{4}. Eveneens sluit z. i. 3^{16-17} als eene den propheet in het binnenste schokkende ongeluksboodschap in 't geheel niet aan bij het voorafgaande. Maar naar zijn constructie past het alleen na den חזון, die de aankondiging van de כשדים tot straf bezegelt en daarom in des propheten binnenste dezen schrik verwekte. Ook hier is de constructie in strijd met den text en kan niet toegestemd worden, dat de genoemde texten niet passen in het verband, waarin zij nu voorkomen.

Tegen $3^{1.\,2.}$ als begin van het tweede lied is dit bezwaar in te brengen, dat waar שמעתי naar von G. aansluit aan $3^{16.\,17}$ en het beide malen betrekking moet hebben op 1^{5-11}, moeilijk is in te zien, hoe het de eene maal opwekt droefheid en angst, en de andere maal „eine tröstliche Hoffnung". Dat deze verandering bij den propheet mogelijk is, kan psychologisch natuurlijk volkomen worden toegegeven; maar dat beide stemmingen haren oorsprong vinden in het beschouwen van hetzelfde orakel, geinterpreteerd zooals von G. doet, is moeilijk in te zien.

De aansluiting tusschen 2^{20} en 3^{3} als strophen van één lied stelt zware eischen aan onze logica en is m. i. niet te verdedigen. Cap. 3 draagt te zeer de kenmerken van eene eigen plaats in te nemen in het geheel der prophetie dan het zich maar zonder slag of stoot laat inlijven bij het in dictie en strekking geheel verschillende stuk 2^{9-20}. Ook kan de aansluiting, die moet bestaan tusschen 3^{15} en 3^{18}, niet anders dan ontkend worden.

Verder is hij van oordeel, dat de prophetie zich niet bezig houdt met de Chaldeeën, zooals zeer ten onrechte alle exegeten

כשדים opvatten, maar met de Scythen; hen meent hij te herkennen in de schildering van hen gegeven in 1^{5-11}. Hij wil daarom lezen: השכרים, een naam, waarvan nergens elders iets is te ontdekken; of hij stelt voor de vocalisatie te wijzigen in הפשרים (p. 32): de aan daemonen gelijken, een monstrum vocabuli (Kuenen). Noch het eene, noch het andere is aannemelijk.

Bestreden werd hij door Dr. A. Kuenen, H. C. O.[1] II p. 361 sq., en door Dr. M. J. de Goeje in: Nieuwe Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie IV 1861 p. 304—319. De Arabist der Leidsche Universiteit was, toen hij het boek van Von Gumpach ter recensie ontving, naar hij mededeelt, bezig met de bestudeering van Arabische dichters en de handschriften, die hem daarbij ten dienste stonden, gaven hem veel moeite door de knoeierijen der afschrijvers, die ook de gedichten onjuist rangschikten. Vandaar dat hij het beginsel van von Gumpach, boven medegedeeld, in abstracto geheel beaamde. Alleen verschilde hij met Von G. over de toepassing van dit beginsel en daarom stelt hij eene andere rangschikking voor. Ook hij construeert twee gedichten: I 1^{1-4}, 2^{1-3}, 1^{5-11}, 3^{16-17}. II 3^{1-2}, 1^{12-17}, $2^{4-11 \cdot 15-17 \cdot 19 \cdot 18 \cdot 20}$, $3^{3-7 \cdot 15 \cdot 8-14 \cdot 18 \cdot 19}$. Hij merkt hierbij op:

1^0. de eerste drie verzen van cap. 2 staan niet op hunne plaats. תוכחת beteekent: argumentatie, hetzij vóór of tegen iemand, dus: verdediging of beschuldiging. Eene zware beschuldiging bevat 1^{1-4}; vandaar, dat 2^{1-3} daarachter volgen moet. Hiertegen valt op te merken, dat 1^{2-4} meer bevatten eene klacht, dan eene beschuldiging, terwijl 1^{12-17}, waaraan 2^{1-3} aansluiten, zeer duidelijk een reprehensief karakter dragen. Dat $2^{4 \text{ enz.}}$ goed aansluit aan 1^{17}, is zonder nadere toelichting niet wel in te zien. 1^{12-17} is eene in hevige gemoedsbeweging uitgesproken klacht, terwijl 2^4 eerst goed wordt gewaardeerd als spreuk Gods; dan verkrijgt het pas zijne centrale plaats in de prophetie, terwijl het anders niet tot zijn recht komt. Dat de Weeën, waarin God spreekt door den propheet, één geheel vormen met de klacht, waarin de persoonlijkheid van den propheet vooropstaat, kan niet worden toegegeven, maar moet ten zeerste ontkend.

2^0. Cap. $3^{16 \cdot 17}$ geven op hunne tegenwoordige plaats geen zin; zij moeten volgen op de aankondiging van een vreeselijk Godsbesluit: 1^{5-11}. — Daar 3^{3-15} evenzeer dingen bevat, die den propheet ten hevigste ontroeren, is verplaatsing van $3^{16 \cdot 17}$ ook weer geene verbetering, maar enkel willekeur.

3^{0}. Cap. 1^{2} begint de bede van den propheet, nadat het godsbesluit voltrokken is, om redding uit de hand van den overweldiger. Daar dit stuk geen opschrift heeft, plaatst hij $3^{1.\,2.}$ erboven. — Eenheid is ook hier alleen te zien in die stukken, zooals zij voorkomen in de oorspronkelijke volgorde; aansluiting tusschen de aaneengelijmde deelen is niet te ontdekken.

Karl Marti, das Dodekapropheton, Tübingen 1904 (in: Kurzer H. C. zum A. T.) p. 326 is van oordeel, dat in het geheele boek zeer verschillende elementen zijn te onderscheiden. Hij merkt in de prophetie dan op:

1. een paar psalmachtige stukken: $1^{2-4.\,12a.\,13}$, 2^{1-4}, die saamgevoegd worden tot één psalm, waarin aan den dichter, die klaagt over het heerschende onrecht, het goddelijke antwoord wordt medegedeeld, dat het gericht niet zal uitblijven, waarin de רשע zal ondergaan, de צדיק echter zal bestaan.

2. een paar prophetische pericopen $1^{5-10.\,14\,sq}$, die eene prophetie uitmaken, waarin het optreden van de Chaldeeën en hun ingrijpen in de lotgevallen ook der verste volkeren wordt aangekondigd.

3. eene rij van weeën 2^{5-19}, die zich richten tegen eenen onverzadigbaren veroveraar.

4. het „gebed", een nieuwe psalm, cap. 3, waarin het verschijnen van Jahweh tot het wereldgericht en tot redding van Zijn volk met grooten omhaal van woorden wordt bezongen.

Wat dan overblijft, $1^{11.\,12b.\,17}$ 2^{20}, kan niet enkel als glossen tot een der vier hoofdbestanddeelen gerekend worden, maar moet beschouwd worden als „Beigaben der Redaktion des Buches" (p. 326).

Zoo erkent dus Marti in 't geheel geene eenheid meer in de prophetie; het is hem een lapwerk van zeer verschillende stukken, die zelfs niet eens betrekking hebben op hetzelfde onderwerp; slechts de prophetie van het ingrijpen der Chaldeeën in de zaken van West-Azië kan van Habakkuk zelf afkomstig zijn (dus maar 9 verzen); al het overige is van andere handen (p. 330).

Voor den psalm $1^{2-4.\,12a.\,13}$ 2^{1-4} kan geen bepaalde datum van ontstaan worden opgegeven; maar om zijn inhoud kan hij niet geplaatst worden vóór het exil, daar de vraag, die erin wordt behandeld, aan de eene zijde onderstelt eene vaste definitie van wat rechtvaardig en goddeloos is, en aan de andere zijde

de leer der individueele vergelding. Het probleem was vooral aan de orde na het exil en de oplossing, die deze psalm geeft, door te verwijzen naar het laatste gericht, is reeds door Maleachi gegeven. Bij gebrek aan andere indiciën moet de tijd van vervaardiging gesteld worden tusschen de 5e en 2e eeuw (p. 326—7). — Marti maakt zich hier schuldig aan „religionsgeschichtliche Voraussetzung", hij neemt als maatstaf van beoordeeling aan, wat juist de beoordeelde text moet opleveren.

De prophetie $1^{5-10.\,14}$ is met volledige zekerheid vast te stellen. Het jaar van haar ontstaan is 605, want volgens Marti kon men pas na den slag van Carchemish (605) de Chaldeeën beschouwen als uitvoerders van den goddelijken wil: „man bedenke, dass es ja nicht die Aufgabe der Propheten war, unwahrscheinliche Ereignisse der Zukunft vorauszusagen, sondern die Bedeutung der sich abspielenden Ereignisse ihren Volksgenossen klarzulegen, insbesondere auch ihnen den Blick zu schärfen, damit sie die Zuchtrute erkennen, die Iahwe für das treulose, abtrünnige Volk bereit hatte" (p. 327). — Ook hier weder hetzelfde modernistische apriorisme.

De Weeën kunnen pas zijn ontstaan, toen het Chaldeeuwsche rijk reeds sterk ten ondergang neigde, dus ± 540 (p. 327).

De psalm cap. 3 draagt alleen sporen van een laten tijd. Dat hij muzikale teekens bevat en *dus* uit een ouden liederenbundel afkomstig is, kan op zichzelf geen grond zijn, hem niet voor oud te houden. Maar zijne taal wijst naar den tijd na het exil en daar hij een מָשִׁיחַ aan 't hoofd van het Joodsche volk kent, blijft nauwelijks iets anders over dan hem te plaatsen in de 2e eeuw en wel in die periode, toen Maccabeesche vorsten regeerden (327).

Hiertegen valt op te merken, dat cap. 3 niet onder de psalmen, waar het lied volgens M. thuisbehoort, maar als onder de propheten behoorend is gerekend en in den prophetencanon is geplaatst en daar deze in het begin der 2e eeuw v. C. reeds algemeen werd erkend [1]), kan dus van vervaardiging in den tijd der Macabeeën geen sprake zijn.

Tegen het geheele procédé van Marti moet dit bezwaar worden ingebracht, dat hij in 't algemeen te subjectief en te willekeurig te werk gaat. Tegen dat willekeurige protesteert zijne eigene

1) F. Buhl, Kanon und Text des A. T., Leipzig 1891 p. 10.

wijze van doen, waar hij hier en daar een enkel vers moet laten vallen, wanneer hij het naar zijne theorie niet kan gebruiken. Maar daardoor oordeelt zijne methode zichzelf, waar zij niet bij machte blijkt, den text te verklaren. Voeg daarbij, dat zijn resultaat alles behalve aannemelijk is te noemen. De dislocatie-theorie bereikte in Marti hare uiterste consequentie, maar daarmede is tevens haar faillissement uitgesproken.

6. Tegenover de bovengenoemde theoriën werd positie genomen door de Engelsche geleerden A. B. Davidson en S. R. Driver.

A. B. DAVIDSON, Nahum-Zephaniah (in: Cambridge Bible for schools and colleges) Cambridge 1905 p. 46 sq., wil 1^{2-4} verstaan als eene klacht over binnenlandsch kwaad en onrecht in Israel. „This is the most natural sense of the verses and of the words used in them" (p. 47). Tot bestraffing daarvan wordt de komst der Chaldeeën aangekondigd. Maar deze maken het nog erger, zij worden de geesel der menschheid. Daarop wordt den propheet geopenbaard, wat met den Chaldeeër, wat met den rechtvaardige zal gebeuren. Dit antwoord wordt gegeven in den vorm van eene moreele distinctie en deze involveert hare finale verificatie in feiten, hoewel dit niet ineens gebeuren zal. „On this view it is plain that when the prophet writes, the Chaldeans are already long on the stage of history and well known in western Asia and even in Palestine (p. 48). De oude moeilijkheid dus. Deze lost Davidson op, gelijk Kue voor hem het deed, door 1^{5-11} niet te houden voor eene prophetie „except in form. It is a reference to the past, an explanation merely of their presence and meaning as instruments of Iehovah. Ch. 1 is a moral weighing of the meaning of Israel's history" (p. 48). Deze solutie bevredigt Davidson echter niet. De constructie „has something artificial in it". Om de klacht van den propheet (1^{1-4}) en de aankondiging van de komst der Chaldeeën alleen maar te beschouwen als eene manier om de termen van het probleem te poneeren en dus niet „strictly real, is rather unnatural, puts a strain upon the natural sense" (p. 49, 50). Maar hij wist blijkbaar geene andere oplossing te geven; hij laat het bij het hier uiteengezette. Giesebrecht en Budde verwerpt hij nadrukkelijk. Zoo ook Kuenen in zake de Weeën; hij handhaaft deze als van Habakkuk. Omtrent cap. 3 is hij in 't onzekere. „The question whether chap III belong to

the prophecy of Habakkuk, or be an independent poem, cannot be answered with certainty" (p. 58).

In zijne Introduction op den commentaar op Habakkuk (in Century Bible: Minor Prophets II (Nah-Mal) Edinburgh z. j. p. 49 sq.; zijn artikel: Habakkuk, in Hastings Dictionary of the Bible II p. 269 en zijne Introduction to the Literature of the Old Testament[8], Edinburgh, p. 337 sq. sluit S. R. Driver zich in hoofdzaak aan bij Davidson. Alleen verwerpt hij diens gevoelen aangaande 1^{2-11}. Hij geeft toe, dat 1^{2-11} „does not seem to spring out of a different historical situation from 1^{13-17}, $2^{5\ sq.}$". Hij neemt aan, dat 1^{2-11} „was actually written by Habakkuk before $1^{12\ sq.}$: the book, as Kirkpatrick observes „is the fruit of religous reflection and exhibits the communing and questioning of the prophet's soul with God", which may represent a prolonged mental struggle and have extended over a considerable time: thus 1^{2-11} may reflect the impression left upon his mind, when he first thought of the Chaldeans as appointed for the punishment of Israel's sin and $1^{12\ sq.}$ may express the perplexity which he became conscious of afterwards when the character of the Chaldeans became more fully known to him (Min. Proph. p. 57). Giesebrechts opinie kan hij, ter wille van den text in 1^{2-4}, niet deelen. De gronden om 2^{9-20} aan H. te ontzeggen, acht hij niet van beteekenis. 't Sterkst acht hij ze ten opzichte van v. 12—14, hoewel hij ze hier evenmin concludent vindt en hij aan cap. 2^{13} de prioriteit boven Jer. 51^{58} toekent. Aangaande cap. 3 is hij evenals Davidson in twijfel. Na het pro en contra te hebben uiteengezet, concludeert hij: „On the whole, however reluctant we may be to conclude that the ode in chap III is not the work of Habakkuk, it must be admitted that it contains features which make it difficult to affirm his authorship confidently" (Min. Proph. p. 60).

De meest waarschijnlijke datum voor de vervaardiging der prophetie is kort vóór 600 v. C.; 1^{2-11} een weinig vroeger dan het overige (D B II 270b).

ב De theoriën, die de eenheid van het boek handhaven.

1. Tegen Kue, die in den eersten druk van zijn H. C O. de

eenheid van de prophetie van Habakkuk handhaafde tegen von Gumpach en de Goeje, maar in den tweeden druk na Stade's opstel in Z. A. T. W. IV p. 154—59 dit gevoelen opgaf, handhaaft Prof. Dr. H. Oort haar in een opstel: Habakkuk, in het Theologisch Tijdschrift XXV, 1891 p. 356—367. In dit opstel spreekt hij zich over de eenheid van 't boek uit op eene wijze, die moeilijk geheel en al kan worden beaamd.

Cap. 1^{2-4} handelt over verdrukking en twist; hier gaat het over Israelieten. 1^{5-11} geeft beschrijving van de verschrikkelijke Chaldeeën. In welk verband de komst van dit volk staat met de verdrukkingen, waarover in v. 2—4 geklaagd is, blijkt niet (p. 358). De opvatting, die Oort huldigt over deze pericoop, wijkt dus geheel en al af van de gewone verklaring; hij neemt dan als samenhangend deel 1^{5-12}, en dit beschrijft dan niet de komst der Chaldeeën — die was den Judeeërs allesbehalve ongeloofelijk — maar hun ondergang (p. 364). Als waarschijnlijkste vertaling van v. 11, 12 (met de noodige conjecturen) geeft hij op p. 358 de volgende: „Dan gaat hij, evenals een wind voorbijwaait, verder en valt in schuld. Zijne kracht moge zijn god zijn, zijt gij niet, Iahwe, van oudsher mijn god, mijn Heilige, die niet sterven zal? Jahwe heeft hem ten gerichte gesteld (d. i. voor den ondergang bestemd) en ten vijand, die gekastijd moet worden, bestemd."

V. 13 enz. handelen „waarschijnlijk" niet over de Chaldeeën, maar over de Israelitische dwingelanden. Immers, de hier gebezigde woorden צדיק, הביט חמס, עמל komen ook in v. 2—5 voor; en om het in v. 13 genoemde dan den Chaldeeën ten laste te leggen, gaat niet aan. V. 14 ziet dan zoowel op onderdrukte Israelieten als op hen, die van de Chaldeeën te lijden hadden; en v. 15—17 weer op de Chaldeeën alleen (p. 360). Conclusie: wij hebben dus evenwijdig loopende stukken, 2—4 en 5—12, 13 v. en 15—17, in beiden ontbreekt de aanwijzing van verband tusschen de deelen (p. 360).

In 2^{1-3} krijgt de propheet bevel om vertrouwend te wachten; v. 4 doet weer denken aan binnenlandsche onderdrukkers; v. 5b heeft de schrijver blijkbaar een veroverend volk voor oogen, v. 5a vormt daartoe den overgang, daar dit zoowel op de rijke dwingelanden als op de Chaldeeën past. Zoo moet ook v. 6 worden verstaan van een afperser en v. 8 van een veroverend volk. Alleen bij deze opvatting kan, naar Oort meent, כלם in

v. 6 juist worden uitgelegd; het ziet op al de onderdrukkers: binnen- en buitenlandsche (p. 362). Eveneens bevat 2^{9-20} bedreigingen uitgesproken tegelijk tegen binnenlandsche dwingelanden en buitenlandsche veroveraars. Z. i. hebben wij in 1^{2}—2^{20} een doorloopend geschreven stuk, dat tot opschrift zou kunnen hebben: hoogmoed komt voor den val. Voor het opstellen daarvan had de schrijver tweeërlei aanleiding: onrecht door Israelieten tegen hunne broeders gepleegd, en de verschijning der verschrikkelijke Chaldeeën. (Hieruit blijkt dus, dat H. geschreven heeft in de laatste jaren van Jojakims regeering, toen de Chaldeeën al in het land waren). Het gericht over al dezen voltrekt Jahweh 2^{20}.

De bezwaren tegen cap. 3 ingebracht, acht hij niet concludent. Noch de muzikale teekens, noch de lexicale en syntactische bezwaren, noch 't gebruik van „Gezalfde" in v. 13 (wat volgens Oort op den koning ziet) acht hij voldoenden grond om het als na-exilisch te beschouwen. V. 13 wijst z. i. zeer beslissend op den voor-exilischen tijd. Veel lof heeft hij anders niet over voor dit gedicht; „de taal is hoogdravend en van gezwollenheid niet vrij te pleiten" (p. 366). Dezelfde tweeslachtigheid als in het vorige merkt hij ook hier weer op; Chaldeeën en binnenlandsche onderdrukkers wisselen ook hier grillig af.

Hoewel de exegese van Oort vrij willekeurig is en geene navolging verdient, heeft hij toch gevoeld, dat het geheele stuk door ééne gedachte wordt beheerscht. Doordien de propheet zijn geschrift met opzet universeel heeft willen houden en Oort bepaald alles concreet wil hebben, komt laatstgenoemde tot de grilligheid van uitlegging, welke grilligheid hij den propheet ten laste legt.

Ed. König, Einleitung in das Alte Testament, Bonn 1893 § 57 p. 349 sq. houdt 1^{2-4} voor eene klacht van den propheet, die God vraagt, hoelang verdrukking en geweld om hem heen nog duren zal. Dat alles maakt op hem een verlammenden indruk en dientengevolge verstomt hem het verkondigen der „Gottesweisung" op de lippen en kan de door hem te oefenen „sittliche Zurechtweisung" niet geschieden naar de waarheidsnorm. Deze scène beschreef de propheet zijnen hoorders als een tafereel, dat in de wereld der volkeren zich onthulde, wat hem God geopenbaard had (1^{5-11}). Met „Zie ik" 1^{6} = Iahweh, deelt de propheet mede de hem door het visioen ontsluierde Gods-

gedachten. — צדיק en רשע behouden zoo overal gelijke beteekenis; het aan Iahweh getrouwe volk, objectief-rechtvaardig ten opzichte van God en subjectief-rechtvaardig in tegenstelling met den goddelooze, en de Chaldeeën (p. 349). — Op deze wijze meent hij alle moeilijkheden in cap. 1, als de basis der hypothese van Giesebrecht te hebben weggeruimd. Hij doet dit evenwel door aan 1^{2-4} eenen zin te geven, die m. i. deze verzen niet hebben; ook is het vergeefsche moeite in 1^{6} een verband te willen herkennen op de wijze als König dit voorstelt.

De Weeën 2^{9-20} erkent hij, tegen Stade, als van Habakkuk afkomstig (Jer. 51^{58} navolging van 2^{13}; v. 19 te plaatsen vóór v. 18). Zoo ook acht hij onjuist, wat tegen cap. 3 is ingebracht. Hij handhaaft de geheele prophetie als van Habakkuk afkomstig.

2. In: Theol. Zeitschrift aus der Schweiz XIII, Zürich 1896 heeft M. LAUTERBURG predikant in Stettlen bij Bern eene poging gedaan het Habakkuk-probleem op te lossen (p. 74—102). Kennisname der litteratuur over H. deed hem zien, dat het wetenschappelijk onderzoek onzer dagen zich op eenen verkeerden weg bevindt; om een juister baan te effenen draagt hij daarom zijne hypothese voor.

Zijne beschouwing komt hier op neer: „dass das Buch Habakuk den Druck der Chaldäerherrschaft nicht als zukünftig, sondern als gegenwärtig voraussetzt und von einem jüdischen Propheten im Exil verfasst sein muss, dass der Abschnitt I 5—11 unter Annahme wesentlicher Textverderbnisse in v. 6 und v. 11 als eine Ankündigung des persischen Vorstosses gegen Babylon aufzufassen ist und dass bei dieser Hypothese im Grossen und Ganzen sowohl die überlieferte Reihenfolge als auch die Einheit der verschiedenen Teile festgehalten werden kann" (p. 81).

Zijne geheele opvatting rust dus op de textcritiek der verzen c. 1^{6} en ^{11}.

V. 6 luidde, naar zijne hypothese: כִּי הִנְנִי מֵקִים אֲלֵיכֶם שָׂרִים וגו׳ en wijst aan, dat God de Perzen aankondigt als de verlossers van Zijn volk, dat door de Chaldeeën wordt onderdrukt ($1^{2-4 \cdot 12-17}$). — De hypothese rust, naar hij zegt, op de LXX, dat wil dan zeggen: den Codex Alexandrinus, die v. 6 aldus heeft: *ὁτι ἰδου ἐξεγειρω ἐφ' ὑμας τους Χαλδαιους τους μαχητας το ἐθνος το πικρον και το ταχινον κ τ λ* [1]).

1) De Rec. der LXX en de meeste MSS hebben een text gelijk aan den MT.

De LXX zag שָׂרִים aan als ptc van שׂרה strijden en vertaalde dit door: μαχητας. Daarna kwam corruptie in den Hebreuwschen text: de ם van אליכם, die veel geleek op de כ, werd aldus veranderd en de ר werd als ד gelezen. Zoo kwamen de כשדים in den MT. Later drongen zij ook in den oorspronkelijk goeden Griekschen text in. In zijne constructie is שׂרים vocatief en L. laat het ter wille van den tegenwoordigen Hebr. text maar zonder artikel. הגוי וגו' is dan obj.-acc. Noch de Chaldeeën, noch de Perzen worden dus in zijn text genoemd. Maar voor de tijdgenooten was geen twijfel mogelijk, wie onder de שׂרים en wie onder het „snelle en bittere volk" moest worden verstaan.

Om met dit laatste te beginnen, moet worden opgemerkt, dat het rechte verstand van den text niet zoo heel lang schijnt bestaan te hebben; immers toch men moet dan al heel spoedig de prophetie, die den bevrijder aankondigde, zijn gaan veranderen in eene, die den doodvijand voorspelde!

Verder zijn de שׂרים niet de Babyloniërs, maar: hoofdlieden, hofbeambten en zij kunnen toch zeer bezwaarlijk als representanten van het geheele volk genomen worden.

Hierbij komt nog, dat (behalve A) de lezing van de LXX gelijk is aan die van den MT; en dat de oude vertalingen in geen enkel opzicht steun bieden aan het gevoelen van L.

Eindelijk levert de door L. geconstrueerde text een zeer slecht Hebreeuwsch. De vocatief is niet aangeduid; de accusatief staat asyndetisch daarnaast; אליכם is opmerkelijk; men zou עליכם verwachten.

Op in- en uitwendige gronden moet deze conjectuur beslist verworpen worden [1]).

Hiermede is feitelijk zijne hypothese reeds gevallen. Daar 1^{5-11} den bevrijdenden Pers aankondigde, kon v. 11, zooals het is overgeleverd, niet blijven staan. Vandaar dat hij leest: „אָז חָלַף רוּחַ וַיִּבְעַר אֵשׁ מִזְבֵּחַ לֵאלֹהוֹ, da wandelt sich sein Geist, d. h. die Kriegerische Stimmung geht über in eine andächtig gehobene; oder: dann schwillt ihm der Mut und er zündet Feuer an, opfernd seinem Gott". Dit zou dan zien op een dankoffer van den Pers, bij wien de vuurcultus veel in gebruik was. Daar mèt de conjectuur van v. 6 de grondslag van deze conjectuur is weggenomen, kan aparte bespreking hiervan achterwege blijven.

---

1) Cf. Nowack, t. a. p. p. 277; Marti, t. a. p. 338.

Na de klacht over de verdrukking door de Chaldeeën en de aankondiging der straf, die door de Perzen over hen komen zal, sluit 1^{12} zich goed aan. De overwinning van de Perzen moet aan Iahweh worden toegeschreven. — Dat v. 12 inhoudt, wat L. erin leest, is aan rechtmatigen twijfel onderhevig; maar hoe v. 13—17 dan aansluiten, is een raadsel. Volgens L. zou de propheet klagen „warum Gott noch jetzt den Befehl zur Ausführung dieses wichtigsten Gerichtes zurückhalte". Maar aangenomen de juistheid van L.'s hypothese aangaande 1^{2-11}, kan v. 13 niet aansluiten aan wat voorafgaat. De Perzen zijn op marsch; God heeft hen als wrekers aangekondigd; Hij heeft dus niet gezwegen; het bevel tot uitvoering is reeds gegeven, want de wrekers zijn op weg. De constructie van L. kan niet worden geaccepteerd, daar wat zij levert, lijdt aan inwendige tegenspraak. Zoowel hierom, als om zijne ongemotiveerde textcritiek moet zijne hypothese worden afgewezen.

De Weeën erkent hij (met conjecturen) als allen op den Chaldeeër betrekking hebbende.

Ook cap. 3 houdt hij voor het werk van den dichter-propheet; het is de „Reflex des angekündigten, nahe bevorstehenden Gerichts über die Chaldäer in der Seele des dichterisch begabten Propheten".

Het boek is volgens hem vervaardigd in het exil, vóór of tijdens den Lydischen oorlog.

Dr. Otto Happel, das Buch des Propheten Habackuk, Würzburg 1900, heeft na Knabenbauer gepoogd de exegese van het O. T. vanuit R. C. standpunt in verband te zetten met den gang dezer wetenschap in onzen tijd. Deze poging is daarom merkwaardig, wijl H. zich nauw wil aansluiten bij de patres en hij zeer sterk den nadruk legt op de canoniciteit der H. S. (van verzen, volgens hem geïnterpoleerd, handhaaft hij de canoniciteit en inspiratie uitdrukkelijk, p. V), en hij aan de andere zijde in gewaagde en onwaarschijnlijke hypothesen den stoutsten akatholieken criticus naar de kroon steekt.

Naar Happels meening is het onmogelijk aan te nemen, dat onder de „Chaldeeën" te verstaan is het volk, dat aan het rijk Juda een eind heeft gemaakt. Met de opinie, die ook van R. C. zijde wordt voorgestaan, dat de „zeitgeschichtliche" vijand (de Chaldeeër) representant zou zijn van den grooten „heilsgeschicht-

lichen" vijand Gods, en dat de schildering van den eerste zich onwillekeurig uitbreidt tot de schildering van de laatsten, is hij het niet eens. Volgens hem ligt de zaak juist omgekeerd. Habakkuk schildert in de eerste plaats en onmiddelijk den grooten „endgeschichtlichen" vijand. Daarbij is het natuurlijk niet uitgesloten, dat de propheet op een vijand in zijne dagen het oog heeft, integendeel: de schildering van den ondergang van den vijand in den eindtijd is de troostende prophetie van den ondergang van den vijand in het heden.

Wat dezen vijand in het heden aangaat, deze is, naar Happel meent, niet de Chaldeeër (p. 1, 2). Maar wie dan wel?

Uit den naam aan 't volk gegeven: צדיק blijkt z. i., dat het volk rechtvaardig is en vrij van afgodendienst; dit was vóór het exil nooit het geval; eerst het lijden in den tijd der ballingschap genas het volk duurzaam van zijne oude neiging tot afgoderij. Ondersteld wordt dus in 't boek H. de na-exilische tijd.

Dit blijkt ook uit 2^{13}, dat zeker aan Jeremia is ontleend, wiens woorden door Habakkuk worden ingeleid met eene duidelijke citatieformule.

Verder nog uit 1^{9}. De oude vertalingen, ook LXX, lazen alleen maar: פניהם קדים; noch מגמת, noch de ה locale. Deze dubbele verandering in den Hebr. text is waarschijnlijk te danken aan eene verklarende randglosse, die den vijand van het heden wilde aanduiden en het raadsel 1^{5} wilde oplossen. Eerst kwam toen de ה locale erin en daarna, toen dit „naar 't Oosten" hard klonk, een woord, dat eene richting aanduidde. Zij nu, die de ה locale toevoegden, verstonden onder den vijand niet de oostelijke Chaldeeën, maar een westelijk volk; dat wijst dus op den Griekschen tijd.

Als den alleen passenden achtergrond neemt H. aan het begin der Syrische onderdrukking. De teekening van den vijand, de geheele prophetie door, past geheel op dien tijd. Dat de ondergang der Syriërs in cap. 3 wordt geprophetеerd onder beelden, ontleend aan den uittocht uit Aegypte, is te verklaren uit de manier van schrijven der propheten, die dit meer plegen te doen. Zoo noemt dan ook Habakkuk de Syriërs onder den naam van de Aegyptenaren (p. 6—9).

Happel is van oordeel, dat het geheele boek van den propheet is, behalve 2^{18-20}, welke verzen een later toevoegsel zijn (hoewel zij reeds stonden in den Hebreeuwschen text, toen het O. T.

in 't Grieksch werd vertaald) en wel van twee glossatoren; de eene voegde v. 18, de andere v. 19 en 20 erbij. Cap. 3 is een integreerend bestanddeel van het boek; zonder dat „wäre das Buch ein Torso; die tröstende Verheissung Gottes in K. 2 würde ohne Echo im Herzen des Volkes bleiben" (p. 16).

Toch is het boek den propheet niet opeens uit de pen gevloeid. Het bevat „frühere prophetische Stücke" 1^{6-11}, 2^{5-8}, 3^{3-15}, die zich duidelijk van hunne omgeving laten onderscheiden en die als 't ware tusschen aanhalingsteekens staan. De propheet „verwob sie mit eigenen Zuthaten zu einem kunstvollen Ganzen" (p. 19).

Allereerst moet bezwaar worden gemaakt tegen Happels eerste stelling, dat het boek ten doel heeft uitsluitend den val van den vijand in den eindtijd te propheteeren, hoewel hij den vijand van het heden daarbij niet uit het oog verliest. Dat Habakkuk uitgaat boven het heden en in zijn boek het oog heeft op den eindtijd, blijkt genoegzaam uit het universeele stempel, dat zijne geheele prophetie draagt en zelfs uit de enkele woorden hier en daar. Maar hij is daarbij propheet en geen apocalypticus; hij staat met beide voeten in de historie en van dat standpunt uit overziet hij de geschiedenis van het Godsrijk; zoo wordt de vijand van 't heden symbool en representant van den vijand in den eindtijd. Happel zelf weerlegt zijne eigene stelling, waar hij zich zooveel moeite geeft overal het „zeitgeschichtliche" aan te wijzen. Ware Habakkuk apocalypticus, die zich alleen bezighield met het eschatologische, dan zou zijne prophetie zoo duidelijke sporen der historie niet dragen. Men vergelijke b.v. Jes. 24—27, waar men tevergeefs zoekt naar eenigen herkenbaren historischen achtergrond, met onze prophetie.

Ten tweede moet verworpen worden de verwijzing naar den Syrischen tijd. Want in dien tijd was de prophetencanon reeds afgesloten en had Habakkuk reeds zijne plaats in het dodekapropheton. Vervolgens is het niet te gewaagd te beweren, dat indien in dien tijd een propheet ware opgestaan, hij heel anders zou gesproken hebben dan Habakkuk heeft gedaan. De historie, die het boek van H. onderstelt, en de historie uit den tijd der Syriërs is gansch verschillend. — Dat צדיק beteekent: vrij van afgoderij, is onjuist. Evenzoo zijne bewering, waaruit de vorige voortspruit, dat 1^{2-4} van buitenlandsche onderdrukking sprake is. Zijne textcritiek acht ik evenmin houdbaar, zie de exegese

op de genoemde verzen. Happel schijnt voorkeur te hebben voor prophetiën uit den syrischen tijd; in zijnen in 1902 verschenen commentaar op Nahum verklaart hij eveneens alle betrekkingen op Assyrië voor omsluierde voorzeggingen tegen Antiochius IV. Maar dit tendenzieuse speelt hem parten, als hij de eenheid wil handhaven en toch zooveel oude stukken aanneemt, die Habakkuk zou hebben verwerkt. Eenigszins vreemd valt het dan ook op, wanneer hij (p. 18) zegt: „wenn so 1^{6-11} eine frühere prophetische Weissagung ist, so war unter den „Chaldäern" ursprünglich das historische Volk gemeint". Het „kunstvolles Ganzes" krijgt dan zoo ongeveer de beteekenis van „geschickte Zusammenflickerei", en zoo wordt de eenheid weer in gevaar gebracht. Happels beschouwing bevat te waardeeren gezichtspunten; toch moet zij in 't algemeen worden afgewezen.

In eene verhandeling „Der Prophet Habakuk" in: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1903, 1 heeft F. E. Peiser getracht met behulp der Assyriologie het boek van Habakkuk te verklaren.

In de eerste twee hoofdstukken ziet hij in 1^{14}, $2^{2.5.9-11.12-14}$ citaten uit of toespelingen op de Assyrische spijkerschriftlitteratuur. Op grond van dit vermoeden kan dan niet Jerusalem, maar alleen Assyrië de plaats van vervaardiging zijn. Nu is ook duidelijk, wie Habakkuk is en wanneer hij schreef. Peiser bouwt zijne hypothese grootendeels op cap. 3. יְגוּדֶנּוּ (v. 16), dat „anerkantermaassen unverständlich" (p. 11) is, verandert hij naar LXX: *εἰς λαὸν παροικίας μου* in מגורי (לעם). Dan blijkt uit dit vers, dat H. benauwdheid ziet komen over het volk, waarbij hij als gast of in andere hoedanigheid woont. Dat is dus een ander volk dan dat, hetwelk Iahweh (v. 13) te hulp komt. Dat volk „zijner vreemdelingschap" is in gevaar door de Chaldeeën te worden aangegrepen. Hijzelf is de „rechtvaardige" te midden der „goddeloozen", die zijn „recht" verdraaien. Let men op 3^{13}: משיחך, dan is, volgens Peiser alles duidelijk: de schrijver is „ein judäischer Prinz, der sich in Niniveh in fürstlicher Haft befindet"; hij was als jonge prins naar Niniveh gekomen en daar opgevoed, zoodat hij daar Assyrische taal en litteratuur leerde, naar 't gebruik aan het hof; in de door Assurbanipal verzamelde bibliotheek schijnt hij zelfs een levendig belang te hebben gesteld. Hij is dan misschien een zoon of kleinzoon van Manasse, die als

gijzelaar aan het Assyrische hof vertoefde. Met den „gezalfde" bedoelt hij zichzelf; hij heeft dus recht op den troon van Juda, maar zijne gevangenschap belette hem, dit recht uit te oefenen. Mogelijk dat de dood van Josia hem de klacht in zijne prophetie op de lippen legde.

't Boek zal dan geschreven zijn ± 609. Toen was Josia gestorven en toen had ook plaats gevonden de eerste aanval der Meden, waarschijnlijk wel in bond met de in opstand gekomen Chaldeeën en Babylon, waarbij de Medische vorst viel. Deze aanval mislukte. Toen de Meden weder tegen Niniveh oprukten, wilden de Scythen onder Madyas ontzet brengen; maar zij werden verslagen. Madyas is, volgens Peiser, de ראש מבית רשע, want hij was de zoon van Bartatua, dus van moederszijde de kleinzoon van Asarhaddon.

Hoe de naam van den schrijver der prophetie is, weten wij niet. Zijn pseudonym wijst ook wel naar Assyrië, daar ḫambaḳûḳu de naam is van een Assyrisch gewas (p. 12).

Deze constructie wordt staande gehouden door eene menigte conjecturen. Peiser had haar opgesteld om de OTsche wetenschap uit het moeras te helpen; „die Diskussion über den Propheten Habakuk ist, wie so viele andere auf dem Boden des alten Testaments, auf einen toten Strang gelaufen" (p. 1), vandaar dat hij dezen uitweg voorsloeg. Maar noch zijne onderstellingen, noch zijne constructie, die op één enkel vers steunt, kunnen op eenige wijze op instemming aanspraak maken. Nowack en Marti hebben haar besproken, maar verworpen [1]). De laatste merkt op: „die Aufgabe eines Exegeten kann nicht darin bestehen, mit etwelcher Phantasie sich von einer sehr fraglichen Zurechtlegung eines einzelnen Verses aus, eine Hypothese durchzuführen und alle entgegenstehenden Instanzen durch Konjekturen aus der Welt zu schaffen, sondern mit allen gegebenen Faktoren des Textes zu rechnen und von da aus sich eine Auffassung zu schaffen" (p. 329). Gulden woorden, die niet alleen in casu Peiser, maar op veel meer andere gevallen van toepassing zijn.

Aangespoord door Marti's boek, dat de prophetie van onzen propheet als eene verzameling van losse stukken beschouwt en

---

1) Nowack, t. a. p. p. 272, 3; Marti, t. a. p. p. 328, 9.

Habakkuk hoogstens eenige verzen gunt, heeft Dr. BERNHARD DUHM beproefd in zijn boek: Das Buch Habakuk, Tübingen 1906, de eenheid van de prophetie te handhaven. „Wenn Prof. B. Duhm seine Hand an eine einzelne Prophetenschrift legt, so lässt sich erwarten, dass er darüber etwas besonderes zu sagen habe. Diese Erwartung wird auch diesmal nicht getäuscht", zegt eenigszins ironisch zijn recensent von Orelli [1]). Inderdaad geeft de theorie van Duhm ons iets heel nieuws.

Volgens Duhm leefde Habakkuk in den tijd van Alexander den Groote en propheteerde hij diens inval in Palestina na den slag bij Issus. Daar van de „Grieken" in het geheele boek met geen woord gesproken wordt, brengt Duhm ze er weer in ter plaatse waar de afschrijvers, die het eerst van allen texteritiek op het boek toepasten, ze eruit verwijderden en vervingen door de Chaldeeën. Dit is dan geweest in de bekende plaats 1^{6}, waar in plaats van הכשדים moet gelezen worden: חַכִּתִּים. Verderen steun voor zijne hypothese vindt D. in 1^{9}, waar hij מגמת verandert in מִגְמֵּר.

Dat in 1^{5} geen sprake kan zijn van de Chaldeeën, blijkt volgens D. hieruit, dat zij in de 7^{e} eeuw een reeds lang bekend volk waren en men het dus niet als iets ongeloofelijks kon beschouwen, dat zij van zich deden spreken. — De overgeleverde text zegt dit ook niet, maar doet juist zien (zie 1^{5-11}), dat de Chaldeeën een in Juda bekend volk waren; het „ongeloofelijke" bestond hierin, dat zij ten tijde toen de prophetie uitgesproken werd, tegen Juda zouden optrekken.

Dat verder het volk der Chaldeeën niet „bitter en verschrikkelijk" was, niet „übersnell", is eene quaestie van appreciatie; mogelijk is, dat de Chaldeeën in vergelijking met anderen misschien langzaam waren in hunne krijgsbewegingen, maar is dit een grond, om aan Habakkuk het recht te ontzeggen, den vijand aldus in zijne veroveringstochten aan te kondigen? Overigens vergelijke men de snelle opkomst van het Chaldeeuwsche rijk met de langzame, gestadige van het Assyrische. — In deze bewijsgronden van Duhm (p. 4, 5) is niets, dat met eenigen grond zou pleiten voor de Macedoniërs.

Zoo is ook de conjectuur in 1^{9} : מִגְמֵּר evenmin houdbaar. Dat er geen enkel handschrift of oude vertaling is, die ook maar

---

1) Theol. Literaturblatt XXVIII (1907) kol. 601.

eene aanwijzing geeft in die richting, schijnt D. niet te bezwaren. Hij had het er zelf eerst ook niet in gelezen (p. 25), tot hem plotseling een licht opging: „גֹּמֶר ist ungefähr so viel wie Kappadocien" (p. 26) en vandaar brak Alexander met zijn leger op. Dan heeft hij ineens dit moeielijke vers verklaard: קדימה, dat D. verandert in קֵדְמָה, kan niet anders beteekenen dan: oostwaarts; duidelijk wordt dus hier gesproken van Alexanders optrekken uit Klein-Azië. — Daargelaten nu de moeilijkheid om in dit vers eene geographische aanwijzing te vinden te midden van de beschrijving der krijgsdaden van de Chaldeeën, en aangenomen de juistheid (des neen) van de vertaling: oostwaarts, is het vers, zoo geëmendeerd, niet te begrijpen; ware Alexander oostwaarts getrokken, dan zouden de Joden niets met hem te doen hebben gehad; om Palestina te bereiken, moest hij juist niet oostwaarts, maar zuidwaarts trekken. Bovendien, hoe moet de verhouding van dit vers, dat D. vertaalt: „Von Gomer *zogen* sie ostwärts", worden gedacht tot v. 5, waar Alexander zou worden aangekondigd?

Hoe is verder te rijmen, dat Habakkuk, die in zijn boek een zeer schoone taal schrijft en verheven denkbeelden heeft, door Duhm wordt getypeerd als een bekrompen burgermannetje met zeer benepen ideeën? Duhm blijft zich in dezen niet gelijk, want „rühmende Hervorhebung verdient, dass dieser jüdische Autor als Sprecher der Völker und Anwalt der allgemeinen Menschenrechte auftritt" (p. 7).

Duhm verklaart ook, hoe het komt, dat „Kittheeërs" veranderd werd in „Chaldeeën". Maar deze verklaring wekt in hooge mate bevreemding op: „Nach seiner (Hab.) Zeit hat sich hundertfünzig Jahre lang der Jude mit dem Griechen leidlich vertragen, sodass die Abschreiber seines Buches die Kitthäer durch die Chaldäer ersetzen zu müssen meinten" (p. 8). Zoo komt Habakkuk weer terecht onder de valsche propheten, want hij zou onheil hebben gepropheteerd, zonder dat van den kant van Alexander den Joden rampen overkwamen. De naïeviteit van zulke afschrijvers moet wel groot zijn geweest, om niet te weten, wat hunne eigene propheten propheteerden en dan alles maar te laden op den breeden rug der Chaldeeën. De critiek, die deze theorie uitlokte, laat Duhm geheel onbeantwoord. In zijne „Anmerkungen zu den zwölf Propheten, XI Buch Habakuk" in Z.A.T.W. 1911, p. 188, 9, wijst hij al zijne bestrijders af en blijft bij wat hij

schreef. Dat zijne poging „das Buch Habakuk auf festen Boden zu stellen" (Vorwort van zijnen commentaar) gelukt is, is in hooge mate twijfelachtig; zijne hypothese toont scherpzinnigheid; maar proeven van scherpzinnigheid zijn nog geene wetenschappelijke, nauwkeurige exegese en met de stellingen der uitlegkundige quodlibetarii van onzen tijd zal het wel gaan als met die hunner dogmatische collega's in de Middeleeuwen: latere tijden halen ze alleen aan als curiositeiten [1]).

Toch is in Duhm's werk één element, dat te waardeeren valt. En dat is dit: dat hij, principiëel op denzelfden grondslag staande als Marti, dezen wederlegd heeft bij zijne sectie van het boek en aangetoond heeft, dat het boek eene eenheid vormt. „Das Buch Habakuk besteht aus sechs Gedichten, die sich eng an einander anschliessen und sämtlich denselben Gegenstand behandeln (p. 1). (Sie) stehen somit in guten Zusammenhang mit einander. Man erhält den Eindruck, dass die vier ersten (c. 1^2—2^3) nach einem einheitlichen Plan niedergeschrieben und dass die beiden letzten vom demselben Verfasser und im Einklang mit dem Gedankengang der vier ersten hinzugefügt, dass sie endlich sämtlich innerhalb eines kurzen Zeitraums entstanden sind. Sie stimmen auch in Stil und Sprachcharakter aufs Beste zusammen und sind reich an Beziehungen des einen auf das andere" (p. 2).

Hoewel Duhm deze eenheid aantoont op eene manier, die m.i. niet kan worden geaccepteerd, doet dit toch geen afbreuk aan de eenheid zelf; en tegenover de critische theoriën, die deze zoeken te vernietigen, wordt van Duhm's verklaring gaarne en dankbaar acte genomen.

3. Een warm verdediger vond de eenheid van het boek in Dr. Ludwig A. Rosenthal in zijn artikel: Einiges über Habakuk, in: Theologische Studiën (van Dr. Daubanton c. s.), Utrecht 1898, p. 183—193. — R. wijst daarin aan, hoe het geheel tezamen

1) Besproken (in afwijzenden zin) werd Duhm's boek door von Orelli in bovengenoemd artikel. Halévy, Revue sémitique 1907 p. 1—26 bespreekt uitvoerig alle conjecturen, die Duhm, in weerwil van zijne bewering, dat de text goed is geconserveerd, toch nog aanbrengt. De merkwaardigste is die op 3^8 (zie aldaar).

Dr. O. Procksch, die kleinen Prophetischen Schriften vor dem Exil, Calw und Stuttgart 1910, verklaart zich zonder bedenken vóór de hypothese van Duhm (p. 158, 9). Hij neemt echter de conjecturen, waarop zij rust, niet over. Hij neemt *μαχητας* (LXX A) aan als de juiste, oorspronkelijke lezing = גבורים en מגמת 1^9 laat hij onvertaald; het woord is hem „dunkel" (p. 172).

behoort. C. 1^{2-4} kan naar den zin der woorden niet anders zijn dan klacht over „Gräueln im Innern (p. 185). Daarop volgt, gelijk blijkt uit de wisseling der subjecten het antwoord des Heeren 1^{5-11}, de aankondiging van de Chaldeeën: „durch diesen Feind sollen die am Anfange vom Propheten beklagten Gräuel beseitigt werden", dat wijst het goddelijk antwoord aan, en zoo vat de propheet (1^{12}) het blijkbaar ook op. Maar nu komt nieuwe twijfel: mist God niet Zijn doel, wanneer Juda door zulk eenen vijand wordt vernietigd en de vereeuwiging van den afgodendienst, de duurzame aanbidding van het geweld, in plaats van de gehoopte betering, te vreezen staat? Daaromtrent krijgt de propheet „eine umfangreichere Belehrung" in cap. 2. In cap. 3 zien wij dan den dichter zich wenden tot de zich hem openbarende Godheid. Ontbreken mag dit hoofdstuk niet; het vormt het verzoenend slot en toont, hoe de mensch uit zijn angst en beperktheid zich opheft tot hoogere opvatting.

Na eene philologische excursie komt R. dan tot deze slotsom: dat „nach Grundgedanken, nach dichterischer Notwendigkeit, wie nach sprachlichen Untersuchungen Habakkuk als einheitlich erscheint" (p. 193).

Evenzoo staat Lic. Dr. Boehmer, naar blijkt uit zijn artikel: Habakkuks Schrift im Feuer der neueren Kritik, in: Neue Kirchliche Zeitschrift X 9 (1899) p. 724—35, de eenheid van het boek van Habakkuk voor. De tegenstelling van „rechtvaardige" en „goddelooze", die in het boek wordt gevonden, wijst aan de antithese van Israel en Babel en in deze ziet de propheet de representanten van het Godsrijk en de Hem vijandige wereldmacht. Dit genomen als punt van uitgang, is het mogelijk het boek van Habakkuk als een afgerond geheel, waarin eenheid van gedachte heerscht, te erkennen (p. 725).

Z. i. handelt 1^{2-4} van onderdrukking door de Chaldeeën en 1^{5-11} is, gelijk Kue op treffend juiste wijze heeft aangewezen, als verklaring van het heden er aan toegevoegd; de liefde voor dramatische inkleeding deed den propheet den vorm van voorspelling kiezen (p. 724—6). Over het optreden der Chaldeeën in hooge mate ontroerd en geschokt, richt zich de propheet tot God en Deze antwoordt hem (2^{4-20}); in dat antwoord wordt troost geboden aan het volk Gods en het oordeel aangekondigd over de Chaldeeën. Cap. 3 geeft den indruk weder, dien de open-

baring Gods (2^{4-20}) maakte op den propheet. Het lied beschrijft volgens B. het komen van Iahweh ten gericht. Dat komen Gods doet aanbreken de heerlijkheid der vromen. Die komt niet ineens, maar eerst gaat vooraf eene lange ontwikkeling der dingen en dezen tijd ziet de propheet niet als eene periode van zalig genieten, maar als eene schrikkelijke periode, waarin zelfs het noodigste voor het dagelijksch levensonderhoud ontbreken zal (p. 731). Maar die periode kan de propheet blijde in God doorstaan; in geloofsvertrouwen op Iahweh ziet hij over dat alles heen naar de heerlijkheid Gods.

Moge Dr. Boehmer in zijne beschouwing uitgaan van eene m. i. onjuiste exegese en daardoor zijne opvatting gewrongen zijn, hij heeft in zijne uiteenzetting niettegenstaande dat vele elementen, die waard zijn te behartigen.

Dr. Conrad von Orelli, die zwölf kleinen Propheten [3], München 1908 (in Strack und Zöckler's kurzgef. Kommentar zu den h. Schr. A. u. N. T.) pag. 139 sq., handhaaft eveneens de eenheid; in zijne uiteenzetting houdt hij meer rekening met zijne voorgangers, ook al staan die tegenover hem, en hij heeft eenen veel dieperen, saamvattenden blik op het geheel dan Rosenthal in zijne nog wat naïeve beschouwing.

Als inhoud van Habakkuks geschrift stelt hij (p. 149): de toekomst des Heeren. In drie deelen: het gericht over Juda (1^{2-17}), het antwoord des Heeren (2^{2-20}) en het prophetisch lied aan den Heere, die ten gericht en tot heil verschijnt, biedt het boek eene levendige schildering van de toekomstige wegen Gods met Zijn volk. De universalistische, prophetische tendenz heeft von Orelli goed gevoeld en doet hij uitstekend tot haar recht komen.

Hij plaatst de prophetie in den tijd van Jojakim (609—598) en wel kort vóór den slag van Carchemish (605) (p. 139, 49).

Zoo ook doet A. F. Kirkpatrick, the Doctrine of the Prophets [3] (The Warburtonian Lectures for 1886—1890) London 1910, p. 269 sq. Hij aarzelt te bepalen, wanneer de prophetie moet worden gesteld, of vóór of na den slag van Carchemish, „but the interpretation of the prophecy is not materially affected, whichever date is adopted. Habakkuk's commission is not to predict the rise of the Chaldean power, but to reconcile their

employment as an instrument of judgement with the justice of God, and to foretell their ultimate destruction (p. 272, 3). Hiermede spreekt K. zich ineens uit over het boek. Habakkuk was, volgens hem, geen prediker zooals Jeremia en Zephanjah. Zijne prophetie draagt alle blijken van niet eerst uitgesproken, maar dadelijk geschreven te zijn. „The book as a whole is the fruit of religious reflection". Het doet ons zien, hoe bij den propheet inwendige strijd was en deze worstelingen van zijne ziel met God „were doubtless spread over some considerable time. It is not to be supposed that light was given at once. The book seems rather to be the result of a prolonged mental struggle" (p. 273). Habakkuk geeft in zijn boek zich rekenschap van het probleem van toegelaten kwaad en de rechtvaardigheid Gods en laat als propheet des Heeren het licht Zijner openbaring daarover vallen; aldus bood hij een troostwoord-op-zijn-tijd aan zijn volk, dat de schrik van den inval der Chaldeeën, van den val van Jeruzalem en de ellenden der ballingschap te wachten stond.

Hij verdeelt het boek in 3 hoofddeelen: *a.* het probleem c. 1, *b.* de solutie I c. 2, *c.* de solutie II c. 3.

2. Eigen Uiteenzetting.

Uit het bovenstaande is gebleken, dat het ingewikkelde Habakkuk-probleem wel van alle kanten is bezien en dat zeer vele oplossingen ervoor aan de hand zijn gedaan, doch zonder, dat er eene is voorgesteld, die algemeene geldigheid verkreeg, al was het dan ook maar in eenen bepaalden kring van onderzoekers. De religionsgeschichtliche opvatting speelt natuurlijk ook hier eene groote rol en maakt een in alle opzichten elkander verstaan illusoir.

In wat volgt zij het mij vergund bescheidenlijk eene poging te wagen om het vraagstuk op te lossen.

Het eenige historische, dat de prophetie van Habakkuk biedt, is de naam הכשדים in 1^6. Wat zich in c. 1 groepeert om dezen naam, doet wel den achtergrond herkennen; maar daarin is toch verschil op te merken. C. 1^{2-4} en 1^{12-17} onderstellen een geheel anderen achtergrond; het eerste stuk ziet duidelijk op toestanden in Juda; terwijl het tweede stuk, dat aansluit aan de aankondiging van de Chaldeeën, dezen voorstelt als overweldigers van Juda en van vele volkeren. Dit verschil moet

worden aanvaard als onvermijdelijk door de woorden van den text geboden en eraan te veranderen om de moeilijkheid te ontgaan, mag niet. Vastgesteld moet dus, dat 1^{2-4} een anderen tijd doet onderstellen dan 1^{12-17}.

Verder moet worden gewezen op het eigenaardig universeele karakter, dat deze prophetie in haar geheel draagt. Dat dit maar niet onwillekeurig is, doch met opzet aldus is geschied, blijkt uit de volgende opmerking. Nergens (behalve 1^{6}) wordt een naam genoemd. Noch van Jerusalem, Juda, den tempel, noch van eenen koning, noch van een bepaald feit, ramp, veldslag, beleg, ballingschap wordt melding gemaakt.

De aandacht dient gevestigd op de wijze, waarop de zonde, die in Juda geschiedt, besproken wordt. Bestraffing als bij de andere propheten voorkomt, vindt men bij Habakkuk niet. De propheet heeft 't oog op de verhouding van God tot het kwaad. Opmerkelijk zijn תראני en תביט 1^{3}.

De stukken 1^{2-4} en 1^{12-17} wijzen niet op denzelfden toestand; de achtergrond is verschillend; toch worden zij bezien vanuit één gezichtspunt en in de beschrijving worden dikwijls dezelfde woorden gebezigd.

Dit geldt vooral van de benamingen צדיק en רשע ($1^{4 \cdot 13}$, 2^{4}, 3^{13}). Zij worden gebruikt in alle deelen van het boek, ook in 1^{2-4} en 1^{12-17}, waaruit dus blijkt, dat dezelfde concrete personen er niet mede kunnen bedoeld zijn. Toch wijzen zij wel aan dezelfde personen, voor zoover deze vertegenwoordigen eene bepaalde klasse, een bepaald type: de צדיק, die door God is gerechtvaardigd, aan Gods zijde staat, het volk Gods, dat bij alle zonde, die in hen is, aan God en Zijne Wet en Zijnen dienst vasthoudt; de רשע, die God niet vreest, Zijne Wet niet houdt, die tegenover God staat en die in deze antithese tegen י״י den קָדוֹשׁ zijn culmen bereikt door zich als anti-god tegen Hem te verheffen, die zijne kracht maakt tot zijn god (1^{11}).

Dit universeele blijkt voorts uit het feit, dat de solutie van het probleem, dat Habakkuk voor God bracht, door God niet gegeven wordt in dezen tijd, maar in den eindtijd. מוֹעֵד en קֵץ dragen een eschatologisch stempel. Wat Habakkuk bezighield, was maar niet eene anomalie, die contingent, accidenteel was; maar zij gaat door de geheele geschiedenis der menschheid en hare oplossing vindt zij pas in de Theodicee van den יוֹם י״י.

Dit toont ook de eigenlijke kern van het boek, het tafel-

opschrift 2^{4}, die den ondergang van en het oordeel over den רשע en de behoudenis en het heil van den צדיק aankondigt en waarvan de volle en diepe beteekenis pas gezien wordt bij het licht van den eindtijd.

Insgelijks zijn de weeën (2^{9-20}) en de hymne (c. 3) gehouden in denzelfden toon. Wel verraden zij hier en daar een historischen achtergrond, die zich wel laat bepalen, gezien wat eraan voorafging, maar zij doen dit in zeer algemeene aanduidingen, zonder dat op concrete gebeurtenissen kan worden gewezen.

Deze universeele tendenz doet het vermoeden aan de hand, dat éène gedachte het boek beheerscht, dat het boek eene eenheid vormt. Welke deze gedachte is, die het boek tot eene eenheid maakt, zal bij de analyse van den inhoud blijken. De vraag wordt nu: hoe is deze eenheid van conceptie en inhoud overeen te brengen met de historische aanwijzingen in 1^{2-4} en 1^{12-17}, die op verschillenden tijd van ontstaan wijzen?

Het eerste gedeelte van de prophetie 1^{2-11} bevat eene klacht van den propheet over onrecht, dat in Juda geschiedt en de aankondiging van de komst der Chaldeeën, wat in dit verband alleen kan beteekenen: eene komst tot bestraffing (cf. 1^{12b}). V. 4*a* klaagt H., dat de תורה koud, mat is, hare levenskracht verloren heeft, dit wijst dus erop, dat er eene periode is geweest, waarin die wet eene kracht was in Juda's volksleven, maar dat de heilzame werking van de wet weer verdween. Hierin meen ik eene aanwijzing te zien, dat hij behoord heeft tot den kring van mannen, die het streven van koning Josia, om de wet des Heeren in Juda weer in eere te brengen, van harte was toegedaan en heeft bevorderd. Het moet hem smartelijk hebben aangedaan te zien, dat deze reformatie van Josia (621 v. C.) maar oppervlakkig was en het hart van het volk niet raakte; dat de wet, die onder Josia weer hare kracht openbaarde tot eere des Heeren, hare kracht weer verloor door de zonden des volks. Onder de regeering van Jojakim, die 608 den troon besteeg, was het volk weer teruggekeerd tot zijnen staat van afval van God als weleer. Over dit mislukken van de reformatie van Josia heeft Habakkuk en hebben de vromen met hem tot God geroepen en zij deden dit reeds zeer langen tijd (עד־אנה 1^{2}). Daarop geeft God hun eindelijk eene openbaring, waardoor Hij antwoordt op dit roepen. De Chaldeeën komen, en als men dit

verneemt, zal het Juda iets ongeloofelijks toeschijnen. Deze prophetie moet dus dateeren van vóór den slag bij Carchemish 605. Met deze „Chaldeeën" zal Habakkuk, naar O.-T.sch spraakgebruik de Babyloniërs bedoelen; zoo komen zij elders steeds voor. De vereeniging van Babyloniërs en Chaldeeën onder Nabopolassar (625) heeft plaats gevonden; zij zijn niet een volk, dat opkomt, maar zij hebben eene plaats op het wereldtooneel en hebben door hunne krijgstochten reeds van zich doen spreken (1^{6-10}). Het „ongeloofelijke" ligt niet in hun optreden, maar in hun komen tegen Juda. De prophetie te stellen na den slag bij Carchemish, gaat niet aan, wijl toen in een optrekken tegen een land, dat geregeerd werd door een door Aegypte aangestelden koning, niets bevreemdends was. Het was dus vóór den slag bij Carchemish, toen men in Juda nog niet dacht aan een inval der Babyloniërs. Toch zal het waarschijnlijk niet lang vóór 605 zijn geweest. Een wenk dienaangaande geeft de prophetie van Jeremia. In zijne vroegere prophetiën kondigt Jeremia het oordeel aan over Juda door een volk „uit het Noorden" ($1^{14.15}$, 4^{6}, $6^{1.22}$, 10^{22}, 13^{20}); het schijnt, dat het hem toen nog niet geopenbaard was, welk volk het was, dat uit het Noorden komen zou. In c. 25 (de prophetie in 't jaar van den slag bij Carchemish) brengt hij de מִשְׁפְּחוֹת צָפוֹן in verbinding met Nebucadnezar en wijst hij hem aan als dengene, die straf brengt over Juda en de andere volkeren. Gelet op dezen voortgang in de openbaring ligt het voor de hand aan te nemen, dat omstreeks dien tijd ook Habakkuk deze openbaring ontving.

Het orakel 1^{5-11} moet dus gesteld worden vóór den slag bij Carchemish (605).

Het tweede gedeelte 1^{12}—2^{4} doet door zijne suffixen in v. 12 zien, dat hier sprake is van de Chaldeeën. Immers op niemand anders kunnen zij betrekking hebben. Het tooneel, dat in 1^{12-17} wordt geteekend, hoe vaag dan ook, is geheel verschillend van dat van het eerste gedeelte. De Chaldeeër, door God gesteld als straffende geesel, is als zoodanig opgetreden, maar hij overschrijdt in zijn hoogmoed, die hem zijne kracht tot zijnen god doet zijn, ver zijne hem opgedragen taak; hij bedrijft schrikkelijk onrecht èn tegen Juda èn tegen de overige volkeren, die hij als de visscher aan de wereldzee, een voor een daaruit ophaalt. Dit wordt Gode geklaagd, maar in zulk een vorm, dat men ziet,

dat niet zoozeer de handelingen, als wel de gezindheid van den Chaldeeër de klacht deden slaken. Het antwoord des Heeren is in overeenstemming daarmede; het probleem, waar Habakkuk reeds voor stond vóór de Chaldeeën in Juda kwamen, dat met hunne komst, naar hem toescheen, zou worden opgelost, wordt door de Chaldeeën juist ten uiterste toegespitst; het antwoord des Heeren geeft hem bescheid, zoodat hij nu rusten kan in geloofsvertrouwen op God en kan uitzien naar Gods oplossing in het eind der dagen.

Het wil mij voorkomen, dat deze verzen het best zijn te plaatsen in de drie jaren, gedurende welke Jojakim vasal was van Nebucadnezar 2 Kon. 24^1, (600—597). De woorden van v. 13 doen denken aan onderdrukking en onrecht, maar sluiten niet per se in het lijden, dat de belegering van Jerusalem deed ondergaan. En eene toespeling op het exil is er in het geheel niet in te zien. De v.v. 14—17 laten zich uitstekend toepassen op de krijgstochten, die Nebucadnezar sedert zijne troonsbestijging had ondernomen en op de vele door hem onderworpen volkeren. Het tafel-opschrift 2^4 is dan opgeteekend $\pm$ 597.

Toen de propheet deze twee orakels (1^{5-11}, 2^4) van God ontvangen had, heeft hij zijne prophetie opgeteekend. Hij deed dit met de klachten, waarop zij het antwoord vormden, verwerkte ze echter tot één geheel, waarin de prophetiën de phasen der ontwikkeling van het probleem en de door revelatie gegeven solutie duidelijk deden uitkomen en voltooide zijn boek door het tafel-opschrift uit te werken en toe te lichten. De Weeën 2^{5-20} doen dit ten opzichte van het eerste deel van den מָשָׁל in 2^4; de Hymne c. 3 sluit zich bij 2^{4b} aan en de gemeente, als wier vertegenwoordiger Habakkuk optreedt, geeft daarin uiting aan 't geloof, dat in haar leeft. Het boek van Habakkuk is dan door hem ineens opgeschreven in den vorm, waarin het ons is overgeleverd. Eene aanwijzing, wanneer dit door den propheet is geschied, is te vinden in 3^{17}. Daar klaagt de propheet, dat er geene opbrengst van het land is en geen vee in den stal. Dit is niet toe te schrijven aan misgewas en veepest, maar in verband met het geheel moet de oorzaak daarvan worden gezocht in den inval der Chaldeeën. De ellende is dus nog nijpender geworden, nochthans — de propheet appliceert 2^4 en 3^{1-16} op zichzelf — is hij vol geloofsvreugde in zijnen God. — Waar hier sprake is van een volk, dat met benden Juda aangrijpt (יְגוּדֶנּוּ 3^{16}),

van eene algemeene verwoesting, die zij aanrichten, acht ik, dat het te-boekstellen van de geheele prophetie moet worden gesteld in het jaar 597, toen Nebucadnezar optrok tegen Jeruzalem en Jojachin met de Judeesche aristocratie in ballingschap wegvoerde. Of het vóór of na de overgave van Jeruzalem aan Nebucadnezar was, is bij gebrek aan eenige aanwijzing niet te zeggen. 't Waarschijnlijkst komt mij voor — gelet op het tooneel der verwoesting — na dien tijd.

§ 3. *Inhoud van het Boek.*

Habakkuk is geen prediker, zooals Jeremia, hij is schrijver; wel heeft hij, naar zijn opschrift aanwijst, jaren lang het ambt van propheet bekleed; toch bevat zijn boek maar weinig, wat prophetie in enger zin kan worden genoemd; en deze stukken zijn niet met opzet opgeteekend, maar worden in het boek ingevlochten op de hun passende plaats; zij nemen daar de plaats in in het organisme van het boek, die de propheet hun aanwees om het doel van zijn boek goed te doen uitkomen.

Het boek bestaat uit 3 deelen.

Deel 1 (1^{2}—2^{4}) doet zien het ontstaan en de ontwikkeling van het probleem, dat in het boek behandeld wordt, met de openbaring, die God den propheet daarop gaf. Dit deel valt uiteen in 2 onderafdeelingen: 1^{2-11}, 1^{12}—2^{4}. De litteraire vorm is die van een dialoog tusschen den propheet en God.

Deel 2 (2^{5-20}) kondigt in 5 weeën het oordeel aan over den רשע, van wien in het eerste deel sprake was. Zij dragen geheel het karakter van den משל.

Deel 3 (c. 3) is een hymne, die als echo op Gods openbaring 2^{4} in verband met Zijne verlossing, impliciet aangekondigd in het oordeel over den vijand, opkomt uit het hart der gemeente, wier representant de propheet is. De hymne bestaat uit: proloog v. 2, het lied zelf v. 3—15, epiloog v. 16—19.

Deel 1. De propheet heft eene klacht aan over het onrecht, dat hij in Juda ziet geschieden. Hij heeft lang geroepen tot God om tusschenkomst, zonder dat Hij iets deed om aan dezen toestand een einde te maken. De klacht gaat niet zoo zeer over de zonden van Juda als wel over de houding van God daartegenover. תראני en תביט in v. 3 doen dit duidelijk uitkomen.

De propheet vraagt niet, dat God straffend tusschenbeide kome, maar het is eene klacht tegen God, die het kwaad doet zien en die het aanschouwt, zonder naar Zijn recht en Zijne heiligheid te intervenieeren. Zoo doet de eerste afdeeling van deel 1 (1^{2-4}) ons den propheet kennen als nadenkend over dit vraagstuk: hoe kan God, de Heilige en Rechtvaardige, het kwaad dulden?

1^{5-11} bevat het antwoord op de klacht (v. 2—4). Het is eene openbaring des Heeren, die Habakkuk bekend maakt, dat de Chaldeeën zullen komen. V. 5 behoort reeds tot het orakel; duidelijk is de verandering van subject, die volgehouden wordt in het volgende. De straffende geesel komt van uit de wereld der heidenen, daarheen moeten de vromen in Juda uitzien; verbazing zal hen en de andere Judeeërs overvallen, want het werk, dat Iahweh werkt, zal hun ongeloofelijk toeschijnen (v. 5). De Chaldeeën komen, zij zijn reeds bekend als een bitter, grimmig volk, dat gedurig uit is op verovering en groote tochten onderneemt, om zijn bezit door roof te vergrooten (v. 6). Maar wat hem vooral gruwelijk maakt, deze handelingen komen op uit eene diep verdorven gezindheid: hij houdt bij al wat hij denkt en doet, noch met goddelijke, noch met menschelijke wetten rekening; hij legt zijn recht, d. i. zijne willekeur, den overwonnenen op (v. 7). Dan schildert verder het orakel het leger op marsch; het is of het een leger van louter ruiterij is: snel in zijne bewegingen, woest, begeerig naar buit, gelijk aan roofvogels, die van verre komen aangevlogen op hunne prooi (v. 8.). Niets is tegen hen bestand, geweld plegen zij; als de verschroeiende Oostenwind vernielen zij alles; gevangenen voeren zij in massa's weg; met koningen en vorsten drijven zij den spot; geene vesting houdt het tegen hen vol, zij nemen ze alle in (v. 9, 10). Maar als de Chaldeeër op het toppunt van zijne macht is gekomen, bereikt ook de boosheid van zijn hart haar hoogtepunt: hij overtreedt, want — schuldig is hij, die zijne kracht tot zijnen god maakt (v. 11). Zakelijk houdt dit in het oordeel over den Chaldeeër; op gelijke wijze heeft Jesaja geprofeteerd tegen den Assyriër, die de roede van des Heeren toorn was, maar die door God werd verbrijzeld, wijl hij zei: door de kracht van mijne hand heb ik het gedaan (10^{5} sq.); aldus ook Jeremia tegen Babel (51^{20} sq.). Opmerking verdient de ethische qualificatie van den Chaldeeër en de motiveering van het vonnis, niet om zijne daden, maar om het goddelooze, dat in zijn hart

was: zijne kracht te houden voor zijn god. — Het probleem, waarmee de propheet worstelde, had voorloopig eene solutie gekregen: God straft op Zijnen tijd het kwaad, dat hier op aarde geschiedt. Hij merkt het op en is niet meer een werkeloos toeschouwer, maar Hij komt met Zijne gerichten.

De tweede afdeeling van deel 1 verplaatst ons een poos daarna. De Chaldeeën zijn ook tegen Juda gekomen en hebben als aan de andere volkeren, die zij één voor één, als een visscher uit de wereldzee ophaalden, aan Juda hun geweld doen ondervinden (v. 14—16). En nu reeds drukt hunne hand zoo zwaar op het volk Gods, dat zij het dreigen te verbrijzelen (v. 12). Het kwaad, dat de Chaldeeën doen, is Habakkuk nog erger dan wat hij in Juda zag gebeuren. Hij, die tot een gericht, eene bestraffing was gesteld (v. 12), gedraagt zich niet als een instrument in de hand des Heeren, maar hij verheerlijkt zich in zijn afgodendienst. Zijne eigene kracht, waardoor hij meent het alles te hebben verricht, geeft hij de eer (v. 17). Zoo is het probleem voor Habakkuk niet opgelost, maar het is voor den propheet tot de grootste scherpte gekomen. Vandaar dat hij nu bidt tot Iahweh, den Eeuwige, zijn God, zijn Heilige (v. 12). Scherper nog dan in 1^{2-4} worden hier de rechtvaardige, heilige God en de zich tot anti-god verheffende macht van het kwaad tegenover elkander gesteld.

De propheet wacht nu op een antwoord van God (2^1). Ook nu geeft de Heere hem eene openbaring, de propheet moet dezen חזון met duidelijke letters op de tafelen graveeren, zoodat ieder het dadelijk, zonder moeite, kan lezen. Want deze חזון is van groote beteekenis, hij biedt de goddelijke solutie van het probleem, dat Habakkuk en Juda's vromen ontrustte en dat na hen nog zoovelen in ontroering zou brengen. Vandaar dat God hem met zooveel nadruk aankondigt en hem zoo duidelijk mogelijk laat mededeelen aan des propheten tijdgenooten en dat op eene wijze, die hem duurzaam doet bewaard blijven voor het nageslacht. Hij moet ook om zijn inhoud worden opgeteekend, want de חזון wordt gegeven met het oog op den „bepaalden tijd" en snelt voort om zijne vervulling ten volle te erlangen in den tijd van het einde. Dan zal God deze tegenstrijdigheid definitief oplossen en zal Hij toonen de Heilige en Rechtvaardige te zijn. De חזון is dus een woord, dat voor Gods volk van alle tijden tot aan de komst des Heeren van groote beteekenis blijft: de

ziel van den רשע is opgeblazen, vermetel in hem, dus wacht hem het oordeel; maar de צדיק is nederig in zijn vasthouden aan God, daarom zal hij door dit zijn geloof leven, als צדיק steeds genieten het ware leven, d. i. de gemeenschap Gods, nu en altijd (2^4).

Deel 2. V. 5—6a bevatten de inleiding op de Weeën. Object van dit geheele deel is de רשע ($1^{4 \cdot 13}$), nu en verder ideëel genomen als de anti-god, die zijne kracht tot zijn god maakt (1^{11}). Toch is het duidelijk, dat Habakkuk hier het oog heeft in de eerste plaats op de Chaldeeën, die in hunnen tijd die macht van den anti-god representeerden. Zijne bedoeling is echter niet bij hen te blijven staan; hij noemt nergens hunnen naam; hij mikt met zijne prophetie verder en richt haar tegen de macht van het kwaad, die tot aan het einde der dagen er zijn zal en dan definitief door God zal worden geoordeeld. — V. 6a legt dezen משל als een dreigend lied den volkeren in den mond; toch is dit maar eene litteraire inkleeding, want in v. 6b sq. is de propheet sprekend subject.

Het eerste wee (v. 6b—8) kondigt aan het oordeel over den רשע wegens zijne roofzucht, het tweede (v. 9—11) wegens zijn misdadig handelen om zijne heerschappij te vestigen; het derde (v. 12—14) wegens zijne bloedschulden; het vierde (v. 15—17) wegens het perverse in zijne goddelooze handelingen en het vijfde (v. 19. 18. 20) wegens zijne afgoderij. Dit alles wordt beschouwd niet van privaatrechtelijk standpunt; maar van het standpunt van de Wet Gods; vandaar dat v. 20 aankondigt de komst van den Rechter, die in Zijnen heiligen tempel is.

Deel 3. Dit deel bevat een gebedslied, dat ook als tempelgezang is gebruikt, naar blijkt uit de muzikale teekens, waarmede het is voorzien. De inhoud van de תפלה is eene ontboezeming van wat omgaat in de gemeente, nadat zij den חזון en het vijfvoudig הוי tegen den רשע heeft vernomen. Zij spreekt erin uit haar vertrouwen op God en zij brengt zich, om sterk te zijn in dat vertrouwen, te binnen de groote daden, die God eertijds wrocht en die haar de zekerheid van haar behoud waarborgen, daar Iahweh niet laat varen het werk Zijner handen.

Daarmede begint het lied in den proloog (v. 2). De propheet, sprekende in naam der gemeente, herinnert zich het werk des

Heeren; dit vervult hem met timor sanctus en in deze eerbiedige stemming bidt hij tot God: Wil Uw werk, o Heere, bij het leven bewaren, openbaren in 't midden der jaren, in deze jaren van druk, welke sedert het ontstaan der gemeente haar deel was en die, naar de חזון meldde, tot aan den eindtijd toe op haar zal rusten. Na dit gebed bezingt de propheet dat werk Gods. Dit lied behoort tot de heerlijkste scheppingen der Hebreeuwsche poëzie.

Inhoud van het lied is het verhaal van den Exodus, waardoor Israel als volk het aanzijn kreeg. Toch is bezingen van het verleden niet zijn doel. Dit is: door de herinnering aan het verleden zich in God te sterken met het oog op 't heden en de toekomst. Door deze prophetische tendenz maakt het lied een integreerend deel uit van het geheel; zoo sluit ook de epiloog, die de applicatie is van het lied op het heden, uitstekend aan bij het lied zelf.

Naar zijn inhoud kan het lied (v. 3—15) in 3 deelen worden verdeeld: 1. v. 3—7. Hierin schildert de propheet in verheven taal het komen des Heeren van den Sinaï; de Theophanie an sich; het is het komen des Heeren in heerlijkheid (v. 3, 4), maar tevens een komen als Rechter en Wreker, die Zijne oordeelen over den vijand van zijn volk, den רשע, uitstort. Met groote beroering in de natuur en in de wereld der menschen gaat dit gepaard (v. 6, 7).

2. V. 8—11. Eerst vraagt de propheet, zich tot God richtend, Dezen naar het doel van Zijne komst. Was het een strafgericht tegen de Schepping? (v. 8). Het antwoord, dat hij verwacht, is ontkennend, de elementen dienen God in de verlossing van Zijn volk (Cf. v. 13). Dan zet hij zijne schildering van het komen des Heeren verder voort. Iahweh komt als een krijgsman, staande in Zijn krijgswagen, den boog gereed ten strijde, de zeventallen Zijner speren, waarmede Hij overwint, bij Zich (v. 9). Dan beschrijft hij verder de groote teekenen, waaronder de exodus plaats vond (v. 9c—11).

3. V. 12—15 wijst aan, wat het eigenlijke doel des Heeren is: het is een komen in toorn tegen Zijne vijanden, maar daarin tot heil van Zijn volk (v. 12, 13a). Dan beschrijft de propheet, v. 12 nader ontwikkelend, den val van den רשע, onder het beeld van een huis, dat van boven naar beneden wordt verwoest (v. 13b.) Nog eens wordt (v. 14) het beeld van den krijgsman opgenomen, om de oorzaak van den val van den רשע aan te wijzen: Gij,

Heere, waart tegen hem uitgetrokken met Uwe paarden in den watervloed (v. 15).

De epiloog v. 16—19 schildert eerst (v. 16a) den geweldigen indruk, dien het herdenken van Gods groote daden op den propheet had gemaakt. Maar geeft daarna uiting aan den zielevrede, dien hij nu geniet, nu hij rusten kan, wachtende op den dag der benauwdheid, der rechtvaardige vergelding, die aankomt voor het volk, dat met benden Juda aangrijpt (v. 16b). Groot is de ellende, die de vijand in het land aanricht (v. 17); nochthans door God getroost en gesterkt is hij blijde in zijnen God, die zijne kracht is en zijne voeten maakt als die der hinden.

HOOFDSTUK II.

UITLEGGING.

Deel 1. *Hoofdstuk* 1^1—2^4.

Hoofdstuk 1 vers 1. — Het orakel, dat Habakkuk de propheet geschouwd heeft.

V. 1 bevat het opschrift boven de prophetie. Dit opschrift zal naar alle waarschijnlijkheid van Habakkuk afkomstig zijn, daar hij in zijne prophetie steeds in den eersten persoon van zich zelf spreekt, maar nimmer zijnen naam noemt. Verschil is er over de vraag, of het opschrift bedoeld is als opschrift boven het geheele boek of alleen boven c. 1 en 2, daar c. 3 van een eigen opschrift is voorzien. Marti [1]) beweert, dat „1^1 nur gehört zu cap. 1 u. 2, denn die neue Überschrift 3^1 hebt deutlich das Gebet von dem Orakel des Propheten ab." Of het van Habakkuk zelf afkomstig is, daaromtrent zegt hij niets. Duhm [2]) is van tegenovergesteld gevoelen. De titel behoort, volgens hem, waarschijnlijk bij de 3 capita van het boek, „denn er passt nicht bloss auf die beiden ersten, sondern ebenso gut auch auf das dritte. Wenn das letztere jetzt eine neue Überschrift und ausserdem eine Unterschrift, mehrere Beischriften und Zusätze besitzt, die zeigen, dass es für den Tempelgesang hergerichtet worden ist, so folgt daraus nicht, dass es von Anfang an einen selbständigen oder gar fremden Bestandteil des Buches bildete; es folgt nicht einmal das daraus, dass die Sängerinnung, die die so entstandene Liturgie etwa an einem Fasten am Tempel vortrug, das Kapitel aus seinem alten Verband herausgenommen habe, ist es doch auch nicht dem Psalter einverleibt worden".

1) Marti, t. a. p. p. 331.
2) Duhm, t. a. p. p. 10.

1[1].

M. i. moet 1[1] beschouwd worden als van Habakkuk zelf afkomstig en als opschrift boven de geheele prophetie, daar c. 3 een noodzakelijk bestanddeel van het boek vormt en niet een toevoegsel kan zijn. 't Opschrift boven c. 3 heeft zijn ontstaan te danken aan het gebruik van dit hoofdstuk bij den ritueelen dienst in den tempel.

De prophetie van Habakkuk wordt hier genoemd: מַשָּׂא Algemeen wordt dit woord afgeleid van נשׂא opheffen. Hengstenberg [1]) vertaalt משׂא als: onus, prophetia onerosa. Er zou dan mede worden aangewezen eene prophetie van zware straffen en rampen. Zoo vatte reeds Hieronymus het woord op: „Massa nunquam praefertur in titulo, nisi cum grave et ponderis laborisque plenum est quod videtur" (in Hab. 1[1]). De Vulg vertaalt het door: onus. Hierbij sluiten Keil en Halévy [2]) zich aan: .... משׂא welches nirgends effatum, Ausspruch bedeutet, und vor keiner einfachen Heilsverkündigung, sondern nur vor Orakeln drohenden Inhalts als Ueberschrift steht" (Keil), „vision ou prophétie de malheur" (Halévy).

Daarnaast is eene andere verklaring, die reeds bij de LXX wordt gevonden en die in de 19e eeuw is ontwikkeld en verdedigd door de meeste kenners van het Hebreeuwsch.

De LXX vertaalt het door *λημμα*, meer door *ῥημα*, *ὁρασις* en *ὁραμα*. Op het voetspoor van Cocceius en Vitringa [3]) nemen de meesten uit den nieuweren tijd het dan als: effatum vocis.

Deze laatste opvatting is ongetwijfeld de juiste. נשׂא קול, נשׂא משׁל worden veel gebruikt; zonder קול wordt het verbum gebruikt in Num. 14[1], Jes. 3[7], 42[2]. Van beslissende beteekenis is het gebruik in 2 Kon. 9[25] en Jer. 23[33 sq.] In 2 Kon. 9[25]: וי׳׳ נשׂא עליו את־המשׂא הזה komen verbum en substantivum naast elkaar voor en het gaat toch niet aan, hier een verschil in de beteekenis aan te nemen. נשׂא beteekent hier zonder twijfel: heeft uitgesproken; משׂא dus: uitspraak; hier in 't verband bezien: oordeel. In Jer. 23[33 sq.] maakt het volk een woordspel op משׂא in zijne dubbele beteekenis. Het woord des Heeren is hun een last, die hen drukt en die hun lastig en zwaar is. Hunne vraag heeft dan dezen zin: Wat onheil legt het woord van Iahweh ons nu weer op?

---

1) Hengstenberg, Christologie ², 3, p. 337.
2) Keil, t. a. p. p. 381; Halévy, Revue Sémitique 1906, p. 199.
3) C. Vitringa, Comm. in Iesaiam I p. 396b, Leeuwarden 1724.

Vandaar dat het woord מ׳ niet meer mag worden gebruikt, maar voortaan moet worden vervangen door eene meer algemeene uitdrukking, die niet spottend kan worden misbruikt: מה־ענה י״י ומה־דבר י״י דָּבָר en מַשָּׂא zijn hier dus synoniemen [1]). מ׳ is diensvolgens opgevat geworden als: effatum, orakel nl. van Iahweh, dat Hij bekend maakt aan Zijne propheten.

Deze מ׳ wordt door den propheet geschouwd. חזה, poëtisch voor: ראה, wordt vooral gebruikt voor het ontvangen van goddelijke openbaringen. Deze laatsten worden meest דבר, משׂא e. d. g. genoemd en deze benamingen hebben dus eigenlijk betrekking op het hooren. Toch beteekent de term, die het meest ervoor gebruikt wordt, eigenlijk zien. Deze beteekenis is door het gebruik op den achtergrond geraakt en דבר, משא en חזה zijn termini technici geworden voor de goddelijke openbaring, het geven en ontvangen daarvan. Zoo kan bv. 2 Chron. 33[18. 19] gesproken worden van de דִּבְרֵי הַחֹזִים [2]).

V. 2—4. [2] Hoe lang, Heere, heb ik geroepen,
zonder dat Gij hoort,
schreeuw ik tot U wegens onrecht,
zonder dat Gij uitredt?
[3] Waarom doet Gij mij ongerechtigheid zien
en schouwt Gij moeite aan?
Ja, geweld en onrecht is voor mij,
en er is twist en geschil verheft zich.
[4] Daarom verslapt de wet
en het recht komt nimmer meer te voorschijn.
Want de goddelooze omsingelt den rechtvaardige,
daarom gaat het recht verdraaid uit.

In v. 2—4 klaagt de propheet, dat hij reeds zoo langen tijd tot God heeft geroepen, ter oorzake van al het onrecht, dat hij rondom ziet gebeuren, zonder dat Iahweh tusschenbeide komt, om naar Zijne heiligheid (v. 12, 13) het kwaad te straffen. Gevolg daarvan is, dat religie en recht hunne kracht verliezen.

De propheet is diep ontmoedigd over 't onrecht, dat hij ziet plegen. Hij heeft zijn ambt als propheet reeds lang bekleed; hij heeft ook als zoodanig gewacht op eene openbaring van Gods

1) Delitzsch, t. a. p. p. 2; Kue HCO² p. 41; Baumgartner, t. a. p. p. 88.

2) Davidson, Old Testament Prophecy, 1905, p. 83.

gramschap; ijveraar als hij is gelijk al de propheten voor de eere Gods, heeft hij tot God geroepen om naar Zijne heiligheid Zijn recht te doen triumpheeren; het sterke besef, dat hij heeft van de majesteit des Heeren, maakt deze heerschappij van het kwaad onverdragelijk voor hem. Vandaar dat hij in den tijd, die voorbijging reeds lang geroepen heeft tot God om hulp (שִׁוַּעְתִּי Pf.). Deze verzen zijn niet resultaat van reflectie, waarbij de propheet zich verplaatst in toestanden, die in 't verleden liggen [1]), maar zij zijn de gevoelsuitstorting van een stormachtig bewogen gemoed [2]). Wat zijne ziel tot overstelpens toe benauwt, breekt naar buiten uit in een krachtig gebed tot God [3]).

V. 2. עַד־אָנָה, eerst locaal: waarheen? dan temporeel: hoelang? Delitzsch neemt het hier in exclamatieven zin en wil alleen שִׁוַּעְתִּי ermede verbinden, niet אֶזְעַק. Keil, Smith en Driver sluiten zich bij deze constructie aan [4]). Reuss, Nowack en Wellhausen [5]) schijnen in hunne vertalingen een tweede עד־אנה te suppleeren bij אזעק, of de partikel ook bij dezen hemistichos nog van kracht te doen zijn. Dit laatste schijnt mij juist toe.

שועתי — אזעק. De afwisseling van tempus is hier van belang. Het perfectum geeft aan, dat dit gebed van den propheet reeds langs tot God werd opgezonden, en het imperfectum, dat in den toestand van onrecht geene verandering kwam en dus zijne bede ook nu nog opstijgt [6]).

וְלֹא תִשְׁמָע. שמע moet hier genomen in den praegnanten zin van: verhooren.

חָמָס beschouwt Hitzig [7]) als uitroep; anderen (Del., Keil, Nowack enz.) nemen het accusatief. Hoewel זעק een intransitief werkwoord is en dus datgene, wat of waarom men roept met een partikel aan het verbum ware te verbinden, wordt dit bij dit werkwoord ook wel direct verbonden; cf. Jer. 20^{8} חמס ושד אקרא,

1) Hitzig[4], t. a. p. p. 270.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 4. Evenzoo: Nowack, t. a. p. p. 275.

3) Geheel ten onrechte beweert Reuss, t. a. p. p. 235: « Dieser Eingang (nl. van de prophetie) is der schwächste Teil des Ganzen; der Stil ist farblos und ohne Lebendigkeit, und seine fast prosaische Nüchternheit bleibt bei einigen allgemeinen Zügen stehen, welche die Vergleichung mit den zahlreichen älteren Schilderungen ähnlicher Zustände nicht aushalten ».

4) Delitzsch, t. a. p. p. 4; Keil, t. a. p. p. 413; Smith, t.a.p. p. 132; Driver, t.a.p. p. 65.

5) Reuss, t. a. p. p. 239; Nowack, t. a. p. p. 275; Wellhausen, t. a. p. p. 33.

6) König, Histor. Krit. Lehrgebäude der Hebr. Sprache, III § 158.

7) Hitzig, t. a. p. p. 270.

Job. 19^{7} הן אצעק חמס [1]). Een על of בעבור behoeft dus niet gesuppleerd te worden.

ולא תושיע. Het niet-redden vormt eene scherpe tegenstelling met het roepen en wijst op de teleurstelling, die de propheet ondervindt door het uitblijven van de verwachte uitkomst.

V. 3. Heeft de propheet in v. 2 steeds gesproken in den 1sten persoon sing. en is hij dus blijkbaar zelf in een toestand van nood en verdrukking, in v. 3 spreekt hij over hetgeen om hem heen gebeurt, wat den ענוים overkomt, die om hun vasthouden aan God van de zijde der goddeloozen vervolging ondervinden (v. 4b, Jes. 32^{7}, Ex. 22^{29}, Am. 8^{4}, enz.). Habakkuks leed is het leed van zijn en Gods volk, waarmede hij zich één weet. En evenals de andere propheten kiest hij de zijde van dit verdrukte volk en is hij een verdediger van hunne zaak. Cf. Jes. $3^{14. 15}$, 10^{2} enz. Daarom is Habakkuk hun hier tot een mond bij God.

In v. 2 klom zijne smeeking op tot God om de openbaring van Zijn gericht, in v. 3 vraagt hij motiveering van het feit, waarom God zoo lang Zijne straf uitstelt. Dit is den propheet het groote vraagstuk. Hij houdt als 't ware den Heere dit ook voor: תראני doet Gij mij zien. Habakkuk zal hier wel niet bedoelen, dat het kwaad ook staat onder het bestel Gods, Am. 3^{6}, Jes. 45^{7}, Klgl. $3^{37. 38}$. Maar dit is hem het vraagstuk: God doet hem 't kwaad zien, voortdurend zien, wijl Hij niet tusschenbeide komt met Zijne straffende hand. Het probleem is hier van ethischen, niet van metaphysischen aard. — De eerste hemistich van dit vers is blijkbaar eene toespeling op Num. 23^{21}; zoo ook in v. 13. Bileam spreekt daar aldus van de heiligheid des Heeren :לא הביט און ביעקב ולא־ראה עמל בישראל, d. i. onverdragelijk is het voor Iahweh, in Jacob zonde te aanschouwen en in Israel moeite te zien. Van die heiligheid des Heeren hoopt Habakkuk verlossing tegenover boos geweld en onderdrukking, hier tegen de openbaring ervan in het pseudo-Israel, in v. 13 tegen die in de Chaldeeën [2]).

LXX, Syr., Trg. hebben de ו voor שד niet gelezen, zoodat in deze vertalingen און en עמל bijeen behooren als object bij תראני en שד וחמס als object moeten genomen worden bij תביט. Zoo wil

---

1) König, t. a. p. III § 211g.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 5; Keil, t. a. p. p. 413.

ook Nowack [1]) lezen. Maar de ו te schrappen, is geheel onnoodig; de Hebr. text geeft een zeer goeden zin en dus is waarschijnlijk wel te denken aan eene meer vrije overzetting. Door און en עמל hier naast elkander te zetten en toch ieder te laten afhangen van een ander verbum, verkrijgt men een chiasme, eene rhetorische figuur, die in een fraai bewerkt litterair stuk als Habakkuks prophetie is, zeker niet misplaatst is. De ו vóór שד heeft hier consecutieve kracht: waarvan 't gevolg is, dat.

תַּבִּיט mag niet met Trg, Syr, Marti en Halévy [2]) veranderd worden in אַבִּיט. De kracht van den zin wordt daardoor verzwakt. De text toont zekeren climax, niet slechts doet God Habakkuk door niet te intervenieeren allerlei kwaad zien; maar Iahweh zelf, de Heilige, ziet het rustig werkeloos aan [3]).

שֹׁד וְחָמָס is een woordpaar, dat dikwijls voorkomt, Jer. 6⁷, 20⁸, Ez. 45⁹, Am. 3¹⁰. De woorden hebben steeds betrekking op materieele schade, die door roovers, dieven, met geweldpleging wordt toegebracht. און ועמל ziet meer op 't zedelijk bederf van hem, die zijn naaste moeite, smart, verdriet veroorzaakt. און nietigheid, dan: verdorvenheid, doortrapte slechtheid, teekent hoedanig de bedrijver van 't kwaad is; עמל arbeid, moeitevol werk, dan: wat anderen moeite, kommer bereidt; het leed, anderen aangedaan, wijst aan wat uit zulk een goddeloos, bedorven gemoed voorkomt.

Wat hieruit voortvloeit, doet de 2ᵉ helft van den 2ᵉⁿ hemistich zien: וַיְהִי רִיב וּמָדוֹן יִשָּׂא, er onstaat twist en geschil verheft zich. De ו consec. in ויהי staat correlatief met de ו in ושד. ריב heeft hier, waar het in parallellisme staat met מדון, de beteekenis van: twist, die aanleiding geeft tot procedeeren. Cf. Ex. 23², Jes. 1²³, Ps. 55¹⁰.

ישא is hier intransitief te nemen: zich verheffen. Zoo ook Hos. 13¹: נשא הוא בישראל, Ps. 89¹⁰: בשוא גליו. Wel zijn op beide plaatsen conjecturen voorgesteld. En wil men hier de intransitieve beteekenis niet toelaten, dan is als verzwegen object.: קול te denken.

De beschrijving van den toestand, waarin de propheet zich

1) Nowack, t. a. p. p. 275.

2) Marti, t. a. p. p. 334, Halévy, t. a. p. p. 105.

3) De opinie van Ewald, Proph. A. B.² II p. 35, als zou תביט hier een Hiphil zijn, opnieuw gevormd van een Hiphil en dus beteekenen: doen aanschouwen, wordt eenparig verworpen en is dan ook grammatisch niet te verdedigen.

bevindt, en die hij in v. 4 verder beschrijft, toont duidelijk aan, dat hier niet sprake is van eenen buitenlandschen vijand, maar van binnenlandsche onderdrukkers. Zij, die den propheet c. s. berooven en benauwen, zijn Joden, die hunne volksgenooten allerlei onrecht aandoen. Zeer zeker kunnen און, עמל, שׁר en חמס ook wel betrekking hebben op eenen vijand van buiten, maar niet minder op binnenlandsch geweld; ריב wordt meestal van rechtszaken gebruikt en מדון ligt geheel in de spheer van het gerecht. Deze laatste twee woorden zien alleen op inwendige toestanden [1]). Houdt men zich dus aan den zin, dien de beteekenis der woorden aangeeft. dan is er ook geen reden, om v. 5—11 van plaats te doen veranderen, aangezien de vermelding van het daar over Juda aangekondigde oordeel juist past op de hier genoemde zonden.

Door voorstanders van de meening, dat hier sprake zou zijn van een buitenlandschen vijand, is dit dan ook wel gevoeld. Nowack [2]) geeft toe, dat „bezöge sich die eben gegebene Schilderung (nl. in v. 2—3a b) auf die sittlichen Zustände innerhalb Judas, so dass also von einer Unterdrückung der Frommen durch die mächtigen Gewalthaber die Rede war, der Sinn von v. 3 fin. klar [wäre]: die Folge solcher Zustände kann nur Streit und Hader sein." Duidelijk is dus ook het laatste deel van v. 3, wanneer men de geheele pericoop verklaart van „innerjudäische Zustände", waarop alles dan ook wijst. Maar wijl, naar Nowack oordeelt, de verzen 12 sq. geschreven zijn vanuit dezelfde situatie als v. 2—4, „was nicht zu bezweifeln ist", moet de zin van v. 2—4 bepaald worden door v. 12 sq. Vandaar dat v. 3c z. i. niet echt is en gehouden moet worden voor een Zusatz van een lezer, die in v. 2, 3 klachten over binnenlandsche toestanden zag en in dezen zin het vers aanvulde. Het schrappen van de woorden ויהי — ישׂא geschiedt dus op grond zijner hypothese, die juist door den text wordt geoordeeld. Een procédé, dat allerminst gerechtvaardigd kan worden geacht. „Die Streichung dieser Worte kann aber nur zeigen, wie unberechtigt seine Auffassung ist" [3]).

Zoo onderwerpt ook Duhm [4]) het laatste deel van v. 3 aan eene diep-ingrijpende critische operatie. In plaats van den M. T.

---

1) Davidson, t. a. p. p. 66.
2) Nowack, t. a. p. p. 275.
3) Marti, t. a. p. p. 334.
4) Duhm, t. a. p. p. 14.

leest hij: וְרִיב כִּידוֹן יִשָּׂא. Dit geschiedt dan vooral naar aanleiding van de LXX. Deze heeft: *ἐξεναντιας μου γεγονε κρισις και ὁ κριτης λαμβανει*. De M. T. vindt voor v. 3c dus hier degelijken steun. Maar, zegt Duhm, men weet niet, hoe men dit zinnetje moet vertalen De LXX heeft in plaats van מדין gelezen: דִּין, en nu vermoedt Duhm, dat מדין (M. T.) en דין (LXX) ontstaan zijn uit כִּידוֹן werpspies. Met schrappen en invoegen krijgt hij dan dezen zin: „Hebt Streit den Wurfspiess", een zin, „wie aus den Sprichwörtern genommen und in der Tat liebt Habakkuk, wie überhaupt die nachexilische Literatur, sprichwörtliche Wendungen. Jetzt kann die Strophe sich auf den grossen Hader der Völker beziehen." Nu — na dezen ingenieusen inval — is het duidelijk, dat v. 2—4 niet zien op binnenlandsche toestanden in Juda. Toch is deze vondst van geene waarde, wijl zij rust op geen enkele objectief gegeven. Duhm's conjectuur moet dus als pure willekeur worden afgewezen. Zelf erkent hij (p. 14): „die Ausdrücke חמס, און. עמל, שׁר, ריב können an sich sowohl auf brutale Misshandlung durch fremde Tyrannen wie auf Gewalttat und Rechtsbruch innerhalb des eigenen Volkes gedeutet werden. An innere Zwistigkeiten müsste man sogar am ersten denken, wenn das vorletzte Wort מדין richtig sein könnte." En verder p. 17: „Das erste Gedicht (nl. v. 2—4) kann zur Not auf innere Zustände im jüdischen Volk gedeutet, sollte dann aber für „unecht" gehalten werden." Ook bij Duhm is het zijne opvatting van den text, die hem dezen doet veranderen.

In **v. 4** wijst de propheet aan, wat het gevolg is van het niet-tusschenbeide-komen van Iahweh. De Wet, d. i. de Wet des Heeren, aan Israel geopenbaard. opdat het Hem zou kennen en dus Hem dienen, verliest hare kracht; door de zonde wordt zij, wat hare heilzame werking aangaat, op non-activiteit gezet; het volksleven, dat geheel onder de vigueur van die Wet staat en waarin, omdat Israel is het volk des verbonds, al het civiele tegelijk religieus is, ontaardt nu hoe langer hoe meer; de boozen beletten de rechtvaardigen, d. i. hen, die aan God vasthouden, om dien invloed der Wet te herstellen; vandaar dat men allerlei onrecht ziet geschieden, onrecht, dat zoover doordringt, dat ook de rechtspraak wordt verdorven en rechtsverdraaiïng aan de orde van den dag is.

תּוֹרָה en מִשְׁפָּט in den eersten hemistich wijzen tezamen aan de Wet des Heeren. Maar ieder in een bepaald opzicht. תורה wijst

die Wet aan, als door God aan het volk geleerd, geopenbaard; wijst op den goddelijken oorsprong.

מִשְׁפָּט doelt meer op den inhoud daarvan; de openbaring Gods bevat de bekendmaking, wie God voor Israel is en dus wordt daarmede aangewezen, wie Israel voor Hem zijn moet. 't Kennen Gods houdt altijd in de plicht tot dienen van Hem. Vandaar is de ת׳ ook מִשְׁפָּט, recht, inzetting, goddelijk regulatief voor het het leven van Zijn bondsvolk, welks handelen, ook in huisgezin, maatschappij en staat, daarom altijd religieus is. Maar nu klaagt Habakkuk, dat die ת׳ en מ׳ hunne werking missen, wijl door de zonde de geboden Gods worden overtreden en men de openbaring Gods niet aanvaardt. De inzinking der ware religie en de daarmede parallel loopende zedelijke verbastering van Juda doet hem in zijn ijver voor God aldus tot God bidden.

תָּפוּג is: koud, mat worden, de levenskracht verliezen. Hier van de Wet gebruikt, wijst het aan, dat die Wet niet meer eene drijvende kracht onder het volk is; zij is verlamd. Cf. Gen. 45²⁶, Ps. 77³, ook Klgl. 2¹⁸ 1).

וְלֹא יֵצֵא וגו׳. Evenals in Jes. 42³ beteekent יצא hier: te voorschijn komen, zich vertoonen 2).

Nowack 3) vindt מכתיר in dit verband te zwak. Hij is geneigd dit te verbeteren in מַכְרִית. Gevolg hiervan is dan, dat v. 4c hem verdacht wordt en hij dit gaat houden voor een toevoegsel van eene andere hand, dat met v. 3c op gelijke lijn staat. Deze conjectuur is onnoodig. De LXX heeft, wat den zin aangaat, juist vertaald, maar het begrip van: uitroeien, vernietigen, ligt in *καταδυναστευει* op zichzelf niet in. Laat men מכתיר staan, zooals ook Marti 4) doet, dan sluit v. 4c zeer goed aan.

De tegenstelling tusschen den רשע en den צדיק, waarover de geheele prophetie gaat, wordt hier voor het eerst genoemd. In

1) Nowack, t. a. p. p. 276 zou i. p. v. תפוג liever lezen תֻּפַר is verbroken, op grond van de LXX, die hier vertalen: *διεσκεδασται* en dit woord ook gebruiken als vertaling van הפרו in Ps. 119¹²⁶. Terecht verwerpt Marti, p. 334 dit. Eene typische, teekenende uitdrukking wordt zonder noodzaak vervangen door eene meer gewone.

2) Het gevoelen als zoude לָנצח hetzelfde beteekenen als לֶאמת in Jes. 42³ (Hitzig, p. 271, Kleinert, p. 132, Von Gumpach, p. 92), wordt tegenwoordig algemeen verworpen als in strijd met het Hebreeuwsche spraakgebruik. Davidson, p. 67 en Wellhausen, p. 166 hebben voorkeur voor de paraphrase van לֶאמת in Mt. 12²⁰: *εἰς νικος*. Wellhausen zelf erkent, dat deze zin «sich aber nicht leicht begründen lässt».

3) Nowack, t. a. p. p. 276; evenzoo Halévy, t. a. p. p. 105.

4) Marti, t. a. p. p. 334,

één zin komen beiden nog voor in 1^{13}, צדיק in 2^{4}, רשע in 3^{13}. Het is juist gezien, dat hieronder (in ideëelen zin) in deze verzen dezelfden zijn te verstaan. Toch wil dit nog niet zeggen, dat daarom de personen, die subject zijn van deze qualiteiten, dezelfden moeten zijn en dat dus de רשע hier dezelfde persoon (of collectief genomen: personen) is als in 1^{13}, dus de Chaldeeër en op grond daarvan 1^{5-11} van zijne plaats moet worden verwijderd [1]). Het ligt geheel in het kader der prophetie van Habakkuk, die zich zoo universeel mogelijk houdt, te spreken over qualiteiten, waarvan meerdere subjecten de dragers zijn, maar welke qualiteiten die dragers dan vereenigen tot één geheel, dat hij in scherpe antithese stelt met de andere klasse, die de drager is der tegenovergestelde qualiteit. Zoo krijgen dan de beide qualiteiten צדיק en רשע hare absolute beteekenis, en stellen zij voor de antithese tusschen het volk Gods en de den Heere en Zijn volk vijandige macht.

Het begrip צדיק, dat een forensisch begrip is en aanwijst, dat iemand in eene zaak het recht aan zijne zijde heeft (Dt. 25^{1}), krijgt bij de propheten een religieus-ethischen inhoud en wijst aan hem, die zich Gode onderwerpt en Hem dient naar de door Hem gegeven wet. De antithese is de רשע, die God en Zijne wet verwerpt en Hem vijandig is. Dit geldt dan van hen, die behooren tot het Israelietische volk (b.v. Hos. 14^{10}) en ook van Israel (in religieusen zin) als geheel in tegenstelling met de heidenen, Jes. 24^{16}. Het laatste (maar dan in ethnographischen zin) schijnt een voorname factor der volksreligie te zijn geweest en het zondige volk maakte in Amos' dagen hiervan een groot misbruik, door te meenen, dat zij het volk van Iahweh waren en dus veilig, en dat de dag van Iahweh hun alleen maar heil kon brengen. Daar gaat Amos tegen in met zijn: „Wee hun, die begeeren naar den dag van Iahweh!" (5^{18}). Zoo maken de propheten onderscheid tusschen het ware en het valsche Israel, tusschen hem, die God dient, en die Hem niet dient (Mal. 3^{18}).

Zoo gebruikt ook Habakkuk deze tegenstelling (v. 4), maar in den loop zijner prophetie breidt hij deze tegenstelling uit; de macht van het kwaad ziet hij niet alleen in Juda zich openbaren, maar het is eene wereldmacht, die anti-goddelijk is. Daarmede wordt de antithese niet veranderd in eene tusschen volkeren,

---

1) Giesebrecht, t. a. p. p. 197; Wellhausen, t. a. p. p. 166.

waarvan het ééne is Juda, het volk van Iahweh, en het andere dit benauwt en tracht te vernietigen. Maar in v. 13 is Juda צדיק, voorzoover daar gevonden wordt de dienst, de openbaring van en de geloovigen in den waren God. Ook in v. 13 is de tegenstelling religieus. Zoo wordt door Habakkuk in den loop zijner prophetie de religieuse tegenstelling in het volk van Juda uitgebreid tot de absolute tegenstelling tusschen het volk Gods, den צדיק, en de anti-goddelijke wereldmacht, den רשע. Op den trap der openbaring van het O. T. leert ons Habakkuk, wat het N. T. zegt aangaande den Antichrist.

רשע is hier de goddelooze, de partij van hen, die God niet vreezen en Zijne thorah niet houden, en die van hunne macht misbruik maken om het armere volksdeel, maar dat God vreest en Hem dient naar Zijne wet, te onderdrukken. Uit hunne daden concludeert Habakkuk tot hunne gezindheid, tot hun verhouden tegenover God. Zoo worden צדיק en רשע tot religieuse tegenstellingen [1]).

In verband met v. 3 moet bij רשע en צדיק gedacht worden aan Judeëers, die dezelfde qualiteiten bezitten en toonen, als straks ook nog meerderen zullen blijken te bezitten en die daarom door Habakkuk met deze anderen saam genomen worden als ééne categorie.

Duhm [2]) heeft bezwaar tegen את־ה bij צדיק, daar dit z. i. het metrum overlaadt; opmerking verdient, dat in c. 3¹³ eveneens את wordt gebruikt bij משיחך, dat daar in parallellisme staat met עם, dat het niet heeft. Ook staat het bij כשדים in 1⁶. Habakkuk schijnt het te willen gebruiken om nadruk te leggen op het daardoor gedetermineerde woord.

משפט moet hier genomen als in v. 4a β: de door God gestelde orde. In 't bijzonder is hier (zie v. 3) wel te denken aan de hoogste corruptie: die van de rechtspraak. V. 4, dat uit 2 gecöordineerde zinnen bestaat, vormt met zijn herhaald על־כן een chiasme, eene rede-figuur, die Habakkuk gaarne gebruikt. Marti [3]) wil על־כן יצא als „falsche Wiederholung" schrappen. Duhm [4]), die

---

1) Over צדיק cf Hastings DB IV p. 274, Smend Atl. Religionsgeschichte² p. 384; Davidson, Theology of the Old Testament, p. 259.

2) Duhm, t. a. p. p. 17.

3) Marti, t. a. p. p. 334. Daarentegen zegt Budde, Expositor 1895 p. 379: This twice-repeated « therefore » ought to receive its full emphasis.

4) Duhm, t. a. p. p. 17.

hier verduidelijkende afschrijvers speurt en een spreekwoord vindt, wil enkel maar lezen: כי רשע מכתיר צדיק משפט מעקל: Recht wird Krumm, wenn der Schlechte umstellt den Guten. De beide על־כן, die hij zeer aanstootelijk vindt, schrapt hij.

עַל־כֵּן wijst aan, dat in den gemoedstoestand van den propheet eene verandering komt. In plaats van zijn stormachtig bewogen gemoed verder uit te storten, zinkt hij terug in moedeloosheid en wijst hij God op wat gebeurt met zijn: daarom. Delitzsch heeft opgemerkt, dat על־כן behoort tot de lievelingswendingen van den propheet, v. 15, 16, 17 [1]).

V. 5—11.
5 Ziet rond onder de volkeren en schouwt toe,
en ontzet u, ontzet u,
want [Ik] werk een werk in uwe dagen,
dat gij niet zoudt gelooven, als het verteld werd.
6 Want zie, Ik verwek de Chaldeeën,
dat grimmige en onstuimige volk,
dat de aarde in hare geheele breedte doorloopt,
om woonsteden in bezit te nemen, die de zijne
[niet zijn.
7 Geducht en vreeselijk is het;
van hemzelf gaat uit zijn recht en zijne hoogheid.
8 Sneller dan luipaarden zijn zijne paarden,
en feller zijn zij dan avondwolven;
in galop komen zijne ruiters, ja zijne ruiters aan;
van verre komen zij aangevlogen
als een adelaar, die toeschiet om te eten.
9 Zij allen komen om geweld te bedrijven,
de aanval hunner slagorden [is als] de oostenwind,
zoodat hij gevangenen verzamelt als zand.
10 Hij — op koningen schimpt hij
en vorsten zijn voorwerpen van zijne belaching;
met iedere vesting spot hij,
want hij werpt stof [er tegen op] en neemt ze in.
11 Dan overschrijdt hij [de perken], hij — wind, en
[hij overtreedt;
en schuldig is hij, wiens kracht zijn god is.

1) Delitzsch, t. a. p. p. 7.

V. 5—11 bevat het antwoord des Heeren op de klacht van den propheet. De Heere zal ten strafgericht over de goddeloozen in Juda de Chaldeeën verwekken.

Over de vraag, wie sprekend subject is in v. 5, is verschil. Velen [1]) beschouwen als spreker in v. 5: Iahweh; anderen [2]) meenen daarentegen, dat woorden van den propheet zijn vermeld. In v. 6 begint volgens deze laatsten de rede van Iahweh; volgens Duhm is er in 't geheel geen sprake van eenig woord Gods in deze pericoop, הנני moet dan zijn: הנה of הנה יהוה. Kleinert, Keil en Hitzig [3]) meenen, dat grammatisch subject van פֹּעֵל is het voorafgaande פֹּעַל (cf. 2 Thes. 2^{7}: το γαρ μυστηριον ἠδη ἐνεργειται). Baumgartner bestrijdt dit op grammatische gronden, daar zulk eene constructie in 't Hebreeuwsch onbekend is [4]).

Daartegenover staat, dat constructies als דִּבֵּר דָּבָר een woord spreken e. d. g. zeer gewoon zijn (Nowack).

De meeste uitleggers zien in: הנני (v. 6) eene vingerwijzing, die hier in v. 5 eveneens te denken is aan een spreker in den eersten persoon. Zoo ook reeds LXX: διοτι ἐργον ἐγω ἐργαζομαι. Vandaar dat men dan in gedachte een אנכי aanvult. Dit wordt door Nowack en Marti [5]) bestreden als niet mogelijk uit grammatisch oogpunt. Volgens laatstgenoemde zijn de „Beispiele für das Fehlen einer Subjektsbezeichnung der 1. und 2. Person bei Ges.-K.[27] § 116 S. alle fragwürdig." De daar ter plaatse aangehaalde voorbeelden zijn behalve onzen text: Zach. 9^{12} en Mal. 2^{16}. Voor Marti mogen deze plaatsen niet gelden, daar hij den bouw dezer verzen door conjectuur geheel verandert; de M. T. wordt door anderen gehandhaafd en biedt wel degelijk voorbeelden, dat evenals het pronomen van den 3en persoon (Ps. 22^{29}; 55^{20}) en van den 2en persoon (1 Sam. 2^{24}; 6^{3}; Ps. 7^{10}; Hab. 2^{10}), zoo ook dat van den 1sten persoon bij het ptc. kan ontbreken [6]).

Op dichterlijke wijze, zonder dat op de wijze van 't proza

---

1) Baumgartner, t. a. p. p. 98; Delitzsch, t. a. p. p. 9; Keil, t. a. p. p. 414; Reuss, t. a. p. p. 240; Marti, t. a. p. p. 338; Smith, t. a. p. p. 134; Davidson, t. a. p. p. 68; Driver, t. a. p. p. 67.

2) Ewald, t. a. p. II² p. 36; Nowack, t. a. p. p. 276; Duhm, t. a. p. p. 17.

3) Kleinert, t. a. p. p. 133; Keil, t. a. p. p. 414; Hitzig, t. a. p. p. 272.

4) Baumgartner, t. a. p. p. 99.

5) Nowack, t. a. p. p. 277; Marti, t. a. p. p. 338.

6) Oort, Theol. T. 1891 p. 358 wil in navolging van de LXX: אני invoegen; Marti slaat voor: אפעל te lezen.

eerst de spreker wordt aangekondigd, antwoordt God den propheet op zijne klacht en spreekt Hij door hem tot het volk, dat Zijne wet verlaat en den naaste verdrukt, dat over dit kwaad Zijn oordeel komen zal.

V. 5 wekt de opmerkzaamheid voor wat komt; v. 6—11 wijst de Chaldeeën aan als het volk, dat het oordeel uitvoert en beschrijft het nader in hoedanigheid en actie.

Overwogen dient te worden of het orakel, zooals het ons opgeteekend is, gelijk is aan de openbaring, die God Habakkuk gaf aangaande de komst der Chaldeeën. In hoofdzaak meen ik, dat deze vraag in bevestigenden zin kan worden beantwoord. Natuurlijk sluit dit niet uit, dat de propheet bij het op-schrift-stellen van de ontvangen openbaring zich niet letterlijk hield aan de woorden, den text van wat hij tevoren had gesproken; toen hij deze prophetie in 't kader van zijn boek plaatste, kon hij zijne woorden zoo kiezen, dat hij vanuit het standpunt van v. 2—4 allengs kon overgaan naar dat van v. 12—17.

De LXX leest in v. 5 in plaats van בגוים blijkbaar בֹּגְדִים ἴδετε οἱ καταφρονηταί. In navolging daarvan houden sommige geleerden der critische richting [1]) dit voor de juiste, oorspronkelijke lezing. Dit hangt saam met hun standpunt in betrekking tot de volgorde der verschillende deelen van de prophetie; op dat standpunt moeten de hier aangesprokenen dezelfden zijn als de בוגדים in v. 13 en dus heeft hier ook בגדים gestaan. Neemt men echter het boek als eene eenheid in de orde, waarin het is overgeleverd, dan is voor deze conjectuur geene de minste noodzakelijkheid. In verband met v. 6 zou בגוים kwalijk kunnen worden gemist. De LXX berust hier blijkbaar op een foutief of onduidelijk handschrift.

Het volk wordt opgewekt, rond te zien onder de heidenen (גוים tegenover Israel), want van uit de heidenwereld zal het oordeel komen (Jer. 13^{20}).

ראה verbonden met ב moet hier natuurlijk niet genomen worden in den gebruikelijken zin van: met genoegen, met welbehagen naar iets zien. De ב moet hier locaal worden genomen.

Het rondzien onder de heidenen zal de Judeeërs doen verstijven van schrik, verbijsterd doen staan. „Die Imperative des Hithp. und des Kal (das Verbum der Selbsterregung in psychologischer

1) Marti, t. a. p. p. 338; Nowack, t. a. p. p. 277; Oort, t. a. p. p. 358. Ewald, Hitzig, Halévy handhaven den MT.

Folge vor dem des Zustandes) sind mit einander ἀσυνδέτως verbunden um den höchsten Grad des momentanen Entsetzens auszudrücken, vgl. Zeph. 2[1]" [1]).

לֹא תַאֲמִינוּ וגו׳ is een adjectief-zin bij פֹּעַל. De beteekenis ervan is: een werk werkt Iahweh in uwe dagen, geducht en vreeselijk; als men 't u zou vertellen, zoudt gij er geen geloof aan hechten; ziet daarom rond onder de heidenen, dan aanschouwen uwe oogen, wat uwe ooren niet willen gelooven.

בִּימֵיכֶם kan niet anders zijn dan: in de dagen van hen, tot wie de rede gericht wordt [2]). ימים wordt doorgaans in het O. T. als „levenstijd" gebruikt, Gen. 26[1], Ri. 5[6], 1 Kon. 10[21], Jes. 1[1] enz. In Joël 1^{2-3}: „Is dit geschied in uwe dagen, of in de dagen uwer vaderen? Vertelt het aan uwe zonen en [laten] uwe zonen [het vertellen] aan hunne zonen en hunne zonen aan een ander geslacht," worden de dagen der vaderen, der kinderen en der kleinkinderen duidelijk onderscheiden van „uwe dagen", den tijd, waarin het geslacht leefde, tot wie de propheet zich richtte. In denzelfden zin als bij Joël moet ook hier deze uitdrukking worden opgevat.

V. 6 geeft aan, wat het werk is, dat Iahweh werken gaat: het verwekken der Chaldeeën tegen Juda.

כִּי is geheel gecoördineerd met כִּי in den 2en hemistich van v. 5 en wijst epexegetisch aan, wat dat nabij-zijnde, ongeloofelijke werk is.

מֵקִים Het „verwekken der Chaldeeën" wil niet zeggen, dat zij tot een volk worden, dat zijn zij reeds: הגוי; ook niet, dat zij nu op 't wereldtooneel verschijnen als oorlogzuchtige veroveraars, als zoodanig zijn zij bekend, zie de attributen in dit vers en vervolgens; maar het wijst aan, dat zij *tegen Juda* verwekt worden. Cf. 2 Sam. 12[11], Am. 6[14]: הנני מקים עליכם, Mi. 5[4], Jer. 5[15]: הנני מביא עליכם; deze laatste text geeft tevens eene zakelijke toelichting op dit vers. Sommige MSS der LXX hebben naar den zin juist, ἐφ' ὑμᾶς als glosse ingevoegd. Habakkuk kon het weglaten, wijl het duidelijk blijkt uit 't vervolg.

---

1) Delitzsch, t. a. p. p. 9. — Daarom mag niet worden aangenomen, dat de ו vóór ותתמהו moet worden geschrapt en dat voor תמהו door haplographie een ו is uitgevallen. Zoo Guthe e. a. bij Marti, p. 338, die met hen instemt. — Ongetwijfeld is dit versdeel eene toespeling op Jes. 29[9], evenwel geen citaat. «Schwerlich hat man nach [dieser] Stelle והתמהמהו zu lesen (Wellh.), das wäre ja mit מהה zusammenzustellen, während doch offenbar eine Ableitung von תמה beabsichtigt is» (Nowack, zoo ook Halevy).

2) Delitzsch, t. a. p. p. VII; Keil, t. a. p. p. 410.

Uit הנני מקים blijkt voorts, dat de komst van den Chaldeeër een een strafgericht van God is.

Het Ptc., verbonden met הנה (dit ook met suffixen) wijst dikwijls aan een Futurum instans, eene nabijzijnde, dreigende toekomst, Ges.-K.^{27} § 116t. Zoo ook hier. De Judeeërs hadden op het oogenblik, dat Habakkuk dit propheteerde, er geen denkbeeld van, dat de Chaldeeën, zoo juist op het wereldtooneel verschenen, zouden blijken hunne grootste vijanden te zijn.

Onder de כַּשְׂדִּים is te verstaan de volksstam in het Z. O. van Mesopotamië, die daar aan de zee woonde en onder Nabopolassar eene wereldbeteekenis verkreeg, toen ± 606 Niniveh viel en hun als het Nieuw-Babylonische rijk toen in plaats van Assyrië in West-Azië de hegemonie toeviel. כשדים komt zeer veel voor in parallellisme met בָּבֶל. Cf. Jes. 13^{19}, 43^{14}, 47^{1}, 48^{14-20}, Jer. 21^{4}, 22^{25}, Ez. 23^{23} enz. 1).

מַר וְנִמְהָר teekent den gemoedsaard, het temperament van het volk. מר, eigenlijk: bitter (van smaak) is hier, evenals Ri. 18^{25} en 2 Sam. 17^{8}, beschrijving van de inborst van het volk: מר נפש; dus: grimmig.

נִמְהָר haastig, onstuimig, wijst aan, hoe het volk is in zijne actie. Wegens hunne assonatie zijn beide woorden niet zonder opzet naast elkander gezet (Del. Hitzig). Von Orelli 2) vertaalt met behoud van den gelijken klank: hitzig und hurtig.

הַהוֹלֵךְ וגו׳ dat de aarde doortrekt in hare geheele breedte, cf. Gen. 13^{17}. De ל is hier die van den bepalenden norm, en wijst aan de uitgestrektheid van de tochten der Chaldeeën.

לָרֶשֶׁת וגו׳ ziet op de niet te verzadigen begeerte naar verovering. לא־לו staat hier als adjectief; in 2^{6} is het als substantief gebruikt; het behoort hier bij מִשְׁכָּנוֹת, Gen. 15^{13}, Spr. 26^{17}, Ges.-K.^{27} § 155e. Deze bijvoeging wijst aan, hoe de Chaldeeën erop uit zijn, de landen van andere volken door verovering te maken tot hun bezit. Cf. Dt. 6^{10-11}.

V. 7 beschrijft den Chaldeeër als heerschzuchtig en verwaten despoot. אָיֹם וְנוֹרָא doet zien, dat zijne verschijning angst en vrees verwekt. Te meer is dit het geval, waar de Chaldeeër niet erkent eene wet boven zich, volgens welke hij met zijnen naaste heeft te handelen, maar hij slechts rekent met zijn eigen wil. Hierin ligt dus eene ontkenning, in principe, van God, het onderdrukken

---

1) Cf. Hastings D.B. I p. 368.

2) Von Orelli, t. a. p. p. 142.

van de ingeschapen zedewet en van het ingeschapen Godsbesef, wat hem ten slotte zichzelf tot God deed maken (v. 11) en hem dus doet zijn eene der verschijningsvormen der anti-goddelijke wereldmacht.

Dit maakte hem des te gruwelijker voor de overwonnenen, wijl zij niet konden hopen op eene behandeling naar recht.

מִשְׁפָּטוֹ is het recht, dat hij den overwonnen volken voorschrijft; de wetten, die hij hun oplegt. שְׂאֵתוֹ is: zijne hoogheid, zijne majesteit (in Job 13^{11}, 31^{23} ook van God gebruikt), zijne uitnemendheid, waardoor hij ver boven anderen uitsteekt en zich van hen kan doen gehoorzamen, zijne autoriteit. Beide woorden kunnen verbonden tot een hendiadys: gesetzgeberische Oberherrlichkeit.

Deze gaat van hemzelf uit: ממנו; hij erkent geen rechter of wetgever boven zich; de bron van zijne macht zoekt hij in zichzelf. In scherpe antithese staat dit met Jes. 2^3 en 42^4; deze plaatsen helderen den zin van dit vers e contrario zakelijk toe. Met nadruk is מ׳ vooropgezet, 't suffix slaat terug op het voorafgaande הוא [1]). Opmerking verdient, hoe God het onrecht in Juda straft door een volk, dat in 't geheel geen recht kent.

Marti wil „das unverständliche ושאתו" met Peiser als glosse beschouwen, die waarschijnlijk bij ישא 2^6 heeft behoord. Ook het suffix van משפטו wil hij verwijderen. „Der Sinn ist weder, dass das chaldäische Volk sein Recht von sich selber und nicht von Gott habe, noch dass es sein Recht den Nationen auferlege; viel einfacher besagt das Sätzchen, dass von den Chaldäern Gericht ausgeht, die Strafe besonders an den Judäern vollzogen werden soll" [2]). Hiertegen geldt, dai de LXX den M.T. nauwkeurig weergeeft; dat het „eenvoudige zinnetje", waarin enkel 't gericht wordt aangekondigd, feitelijk overbodig zou zijn, daar de geheele pericoop niets anders doet en dus te midden van de beschrijving van hem, dien Iahweh ten gerichte zendt en die in ieder van zijne attributen straf dreigt aan Juda, het „zinnetje" geheel misplaatst zou zijn. Daarentegen geeft de M. T. eene scherpe characteristiek van den Chaldeeër, die juist in den gecritiseerden zin haar hoogtepunt bereikt.

---

1) Abarbanel (geciteerd door Baumgartner, p. 103) laat het suffix slaan op Iahweh. Zoo doet ook Halévy, t. a. p. p. 101. Dit is noch grammatisch, noch logisch juist.

2) Marti, t. a. p. p. 339.

Duhm [1]) wil daarentegen משפטו schrappen, de stichos is te lang en „das wort משפט kommt schon reichlich genug vor und würde hier noch dazu einen ganz andern Sinn haben als in v. 4 und v. 12" (alsof Habakkuk zich lexicaal had moeten beperken naar de inzichten van Duhm!). Bovendien moet שאתו nog, in navolging van Grätz, geëmendeerd worden in שְׁאֵת verwoesting, „denn so allein entsteht die natürliche Fortsetzung en v. 7a." Dat op deze wijze nog meer „natürliche Fortsetzungen" te vormen zouden zijn, ligt voor de hand. Maar dat deze nivelleerende critiek het typische en kernachtige van den text wegneemt, is duidelijk in te zien. Wellhausen [2]) handhaaft den M.T.

V. 8 geeft eene levendige beschrijving van het Chaldeeuwsche leger op marsch. Twee kenmerken zijn het, die de propheet doet uitkomen: de snelheid, waarmede het leger zich verplaatst en de felle begeerte naar verovering, die het drijft op zijne uitgestrekte tochten [3]).

Zijne paarden zijn sneller dan luipaarden, hier genomen als beeld om hunne vlugheid. חדד is eigenlijk: scherp zijn; hier in de verbinding met זאבי ערב kan het alleen zien op de begeerte, waarmede het hongerige, naar roof gierende dier lospringt op zijne prooi [4]). Met avondwolven zijn dan bedoeld: wolven, die schuw voor 't daglicht zich verborgen houden tot de avond is gedaald, en die dan hongerig door 't lange vasten, na zonsondergang uitgaan op roof. Cf. Gen. 49^{27}, Zeph. 3^{3} [5]).

De volgende leden van dit vers geven eene uitbreiding aan den eersten hemistich; op gelijke wijze als in v. 5 correspondeert 8a met 8c, en 8b met 8d. De groote snelheid wordt nader aangetoond door te wijzen op de galoppeerende ruiters; in zijne begeerte naar verovering is de Chaldeeër te vergelijken met den arend, die op zijne prooi losschiet.

De woorden: פָּשׁוּ פָּרָשָׁיו וּפָרָשָׁיו zijn texteritisch aangevochten. Ewald handhaaft den M.T., in de vertaling maakt hij echter verschil en hij vertaalt het eerste פ׳ door: Rosse, om 't paral-

1) Duhm, t. a. p. p. 23.

2) Wellhausen, t. a. p. p. 34.

3) De in dit vers gebruikte beelden van luipaard en wolf vindt men ook in Jer. 4^{13}, 5^{6}.

4) Cf. voor den zin Mt. 7^{15}: ἔσωθεν δὲ εἰσιν λυκοι ἁρπαγες. — De LXX heeft de lezing: ὑπερ τους λυκους της 'Αραβιας en heeft dus ערב gevocaliseerd als עֲרָב. — Cf. Hastings D. B. III p. 95.

5) Delitzsch, t. a. p. p. 13.

lellisme met סוסיו, en het tweede door: Reuter [1]). Wellhausen [2]) wil פשו schrappen, als ook het tweede ופרשיו (dat ook niet in de LXX staat) en dan het overblijvende פרשיו als subject bij ויחרו nemen. Zoo eveneens Nowack [3]), die bij חרו ongaarne een subject mist, het tweede ופרשיו uit dittographie verklaart en van פשו zegt, dat het „wahrscheinlich zu streichen ist". Marti [4]) houdt פשו voor een niet verbeterde fout voor het volgende פרשיו, de ו werd later erbij gevoegd om eene goede constructie te maken, en פרשיו is het subject van ויחרו. פרשיו, dat in het begin van 8b staat, maar in de LXX mankeert is eindelijk eene latere verbetering voor ופשו, maar moet met dit woord worden geschrapt; aan éénmaal פרשיו heeft men genoeg. Driver [5]) sluit zich hierbij aan.

Door פשו te schrappen en פרשיו als subject bij חרו te nemen, krijgt men wel een zin, die parallellistisch in ieder opzicht gelijk is aan v. 8a; toch vindt men het zinsdeel ויחרו וגו' nog te lang en Marti schijnt geneigd aan te nemen, dat מזאבי ערב ontstaan is uit een oorspronkelijke מזאבים [6]). Tot deze gissing geeft de text echter geene de minste aanleiding. Het tweede ופרשיו behoeft niet te bevreemden. „Die Ähnlichkeit der drei Wörter.... beruht nicht auf Dittographie, sondern auf gewollter Paronomasie; wie oft müsste man bei den Propheten streichen, wenn man jedes Wortspiel mit Misstrauen betrachten wollte" [7]). Het typische פשו mist men hier niet gaarne. Ook de LXX las het: ἐξιππάσονται. Het inbrengen in den text als glosse laat zich dan ook heel moeilijk verklaren; zooals boven is opgemerkt, kan het bij de correspondentie der versdeelen van v. 8 niet ontbreken.

פוש komt in Jer. 50[11] en Mal. 3[20] voor van kalveren: uitgelaten, dartel springen; hier van ruiters gebruikt, beteekent het dan: galoppeeren. Dan past het פרשיו zeer goed erbij en kan rhythmisch niet worden gemist. Op gelijke wijze als in Ri. 5[22] wordt door het dubbele פ' het galoppeeren van zeer groote benden cavalerie in klanken weergegeven [8]). Neemt men aldus het tweede פ' bij het eerste, dan is 1°. פשו behouden, levert het geen aanstoot op en geeft een in litterair opzicht goeden en schoonen zin; 2°. loopt, wat de rhythmus in v. 8 aangaat, alles goed, dit vers bestaat dan uit 5 gelijke zinsdeelen; en

1) Ewald, t. a. p. p. II² p. 35, 36.
2) Wellhausen, t. a. p. p. 166.
3) Nowack, t. a. p. p. 278.
4) Marti, t. a. p. p. 339.
5) Driver, t. a. p. p. 69.
6) Marti, t. a. p. p. 339.
7) Duhm, t. a. p. p. 25.
8) Von Orelli, t. a. p. p. 142.

3°. is dan de constructie van het laatste stuk van v. 8, na מרחוק veel beter. ופרשיו מרחוק וגו׳ is geen constructie, die men in zulk schoon Hebreeuwsch verwacht. De Athnach moet dan geplaatst worden bij ערב [1]).

מֵרָחֹק (cf. Jes. 39^{3}) teekent de Chaldeeën als een onvermoeibaar volk, geen afstand mat het af.

De נֶשֶׁר is hier gebruikt als roofvogel, die snel losschiet op zijne prooi. Lateren gebruiken dit beeld geregeld: Jer. 48^{40}, 49^{22}, Klgl. 4^{19}, Ez. $17^{3\ cf.\ 12}$, Dan. 7^{4} [2]). Habakkuk heeft het hier waarschijnlijk wel bedoeld als eene toespeling op Dt. 28^{49} (Baumgartner, Kleinert). — יבואו יעפו moeten saamverbonden worden tot één begrip: zij komen aangevlogen. In לאכול wijst de ל op het doel; אכול moet gevocaliseerd blijven als Inf.; en mag dus niet met Duhm gelezen worden als לֶאֱכֹל; het levendige van de schildering gaat op die manier te loor.

V. 9 en 10 doen het leger der Chaldeeën zien in activiteit, bezig met het maken van zijne veroveringen. Het kenmerkt zich, zooals zich op grond van v. 7 liet verwachten, door het plegen van allerlei handelingen van onrechtmatigheid en geweld; het maakt vele gevangenen, belacht alle koningen; geene vesting is er, die het tegenhoudt en duurzaam tegenstand kan bieden. כֻּלֹּה (zoo ook v. 15, cf. c. 3^{4} עֻזֹּה) wijst op de eenheid, de totaliteit van het leger, vandaar ook het verbum in singul. יבוא; in פניהם wordt dan weder op de pluraliteit der krijgers gewezen.

Wat de juiste beteekenis van מְגַמַּת is, is nog niet met zekerheid opgehelderd kunnen worden. Er zijn daaromtrent 2 hypothesen, de eerste leidt het woord af van een Arabischen wortel g'm of g m m en dan zou het beteekenen: schaar, menigte, hoop; de tweede van den Hebr. stam: גמא, die „slurpen" beteekent. In Job. 39^{24} wordt dit verbum gebruikt in Pi van 't paard, dat in zijne snelle vaart den grond als 't ware opslurpt, in Gen. 24^{17} in Hi in de beteekenis: laten drinken. Dit dan in verband gebracht met het analoge Arabische woord, zou geven de beteekenis: het streven naar iets, desiderium, anhelitus [3]). Dit zou dan

---

1) Duhm, t. a. p. p. 24, van meening, dat de dichter wilde overgaan van de paarden op de ruiters (wat ook het geval is, echter moet פ׳ beide malen vertaald worden als: ruiter), maakt de conjectuur: ופשו פרשי פרשיו es sprengen die Rosse der Reiter. Echter zonder voldoenden grond en dus onnoodig.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 14.

3) Delitzsch, t. a. p. p. 15, 6; Baumgartner, t. a. p. p. 105, 6; Keil, t. a. p. p. 417.

gesteund worden door קדימה, waarvan de ה zou zijn locale. מ׳ beteekent dan: Gierblick (Delitzsch), Streben (Hitz, Ew., Keil), Gier (Kleinert).

Bij de oude vertalingen zoekt men tevergeefs hulp. Syr heeft „aspectus vultuum eorum deterrimus"; Symmachus: ἡ προσοψις αὐτων ἀνεμος καυσων; Vulg alleen: facies eorum (neemt blijkbaar aspectus in facies op). Deze allen vatten מ׳ dus op als: „aanblik". De LXX heeft: συντελεια εἰς ἀσεβεις ἥξει, ἀνθεστηκοτας προσωποις αὐτων ἐξ ἐναντιας, verderf komt over de goddeloozen, die zich vijandig tegenover hen stellen. Volgens LXX heeft het vers niet betrekking op de Chaldeeën, maar op hen, die zich tegen hen verzetten [1]).

Met het oog op het verband en gelet op het bovenstaande, geeft de afleiding van גמא de beste vertaling. „Desiderium, Streben" is echter te vaag, מגמה van het aanrukkende leger van eenen vijand, die op verovering uit is, wordt het best weergeven door: impetus, Ansturm, aanval [2]).

פניהם, het aangezicht, de voorzijde. Hier heeft het woord, toegepast op legers, dezelfde beteekenis als Joel 2^{20}: voorhoede; het is te nemen als pars pro toto, zoodat er onder te verstaan is: front, slagorden.

Over קדימה heerscht eveneens verschil van gevoelen.

Delitzsch [3]) geeft toe, dat קדימה de „unzweifelbare" beteekenis heeft van: „nach Osten", maar is van oordeel, dat dit hier niet past, wijl de tocht van de Chaldeeën niet van 't W. naar 't O., maar juist omgekeerd moest plaats hebben en derhalve hunne aangezichten naar 't W. waren gekeerd. Vandaar dat hij als „einzig richtige Uebersetzung" aanneemt: nach der Vorderseite, vorwärts, zij het, dat קדים hier voorkomt in zijne oorspronkelijke beteekenis, of dat het begrip: „oostwaarts" afgeslepen is tot het meer algemeene: „voorwaarts". Hem zijn gevolgd: Keil, Baumgartner, Kleinert, Reuss en G. A. Smith [4]).

Hitzig en Duhm [5]) nemen het in geographische beteekenis:

1) Cf. Happel, t. a. p. p. 8. Hij vertaalt in aansluiting aan de oude vertalingen: Antlitz. — Duhm, t. a. p. p. 26 wil מ׳ veranderen in מגמר. נמר ist ungefähr so viel wie Kappadocien. Zie hoofdstuk 1 § 2. — Van Hoonacker, t. a. p. p. 465: מְגוֹרָה.

2) Von Orelli, t. a. p. p. 142.

3) Delitzsch, t. a. p. p. 16.

4) Keil, t. a. p. p. 417; Baumgartner, t. a. p. p. 108; Kleinert, t. a. p. p. 134; Reuss t. a. p. p. 240; G. A. Smith, t. a. p. p. 135.

5) Hitzig, t. a. p. p. 273; Duhm, t. a. p. p. 26.

oostwaarts. Het leger der Chaldeeën (Hitzig) of der Macedoniërs (Duhm) trekt van 't W. naar 't O.

Tegen de laatste vertaling is dit aan te voeren, dat zij te concreet is en niet past in het verband. Wat in de geheele pericoop gezegd wordt van de Chaldeeën, heeft zeer zeker historischen achtergrond, toch is de geheele schildering meer algemeen gehouden en zij bepaalt zich tot het characteriseeren van de Chaldeeën en hunne handelingen. Een aangeven van de richting, waarin hij zich beweegt, zou men hoogstens kunnen verwachten na v. 6a; niet hier, tusschen de vermelding van zijn geweld, dat hij pleegt, en van de menigte gevangenen, die hij maakt.

De vertaling: „voorwaarts" bevredigt evenmin en is tamelijk niets-zeggend. Een roofzuchtig veroveraar zal op zijne tochten naar buit steeds voorwaarts gaan [1]).

De oude vertalingen wijzen ons hier het rechte spoor. Vulg. vertaalt: ventus urens; Symm.: ἀνεμος καυσων; Syr. naar den zin: „deterrimus." רוח קדים is: Oostenwind; dikwijls wordt רוח ook weggelaten en staat קדים alleen, b.v. Ps. 78^{26}, Hos. 13^{15}, Gen. 41^{6} enz. En daar de Oostenwind in Palestina de wind is, die door zijne gloeiende hitte alles verzengt en verschroeit, kan hij uitstekend genomen worden als beeld van verwoesting [2]). Dit komt uit in de oude vertalingen, zoo even genoemd, en ligt ook ten grondslag aan de overzetting der LXX: ἐξ ἐναντιας.

„Oostenwind" hebben vertaald Pusey, von Gumpach, Happel, von Orelli [3]). Deze nemen het allen in den zin van „verwoesting".

Duidelijk is dan, dat de ה niet kan zijn ה locale. Sommigen nemen daarom קדימה als nevenvorm van קדים (von Gumpach, Knabenbauer), anderen schrappen de ה (Happel, von Orelli). Von Orelli wil lezen: מקדים, op grond van de LXX: ἐξ ἐναντιας; deze grond is echter te zwak.

Zeer waarschijnlijk hebben wij in deze ה te doen met een verschijnsel, analoog aan dat bij צָפוֹנָה, נֶגְבָּה en מִזְרָחָה. De ה locale geeft dikwijls de richting niet meer aan, maar naar 't veranderd spraakgebruik de plaats, waar iets geschiedt; zoo b.v. צפונה,

1) Wat stekelig merkt Hitzig op: «Dass das Angesicht vorwärts blickt, trifft vermutlich auch bei Delitzsch und allen denen zu, welchen der Hals noch nicht umgedreht worden [ist]».

2) Ez. 17^{10b}, Hos. 13^{15}, Jona 4^{8}.

3) Pusey, t. a. p. p. 409; von Gumpach, t. a. p. p. 105; Happel, t. a. p. p. 7, 31; von Orelli, t. a. p. p. 142.

Jos. 15^{10}, Jer. 1^{13-15}, 23^{8}, 1 Chron. 26^{17}; נגבה Jos. 15^{21}, 2 Chron. 26^{17}; מזרחה Num. 32^{19}, Dt. 3^{17}, Jos. 11^{8}, 17^{10}, Jer. 31^{40} [1]). Habakkuk heeft קדימה, dat naar analogie van deze vormen: „Oosten" beteekent, genomen in de beteekenis van „Oostenwind", waarvoor elders קדים gebruikt wordt. Dichterlijke emphasis, die ook elders de ה als aanhangsel zonder beteekenis gebruikt, kan hier bij Habakkuk ertoe hebben medegewerkt, dat hij zich aldus heeft uitgedrukt [2]).

De beteekenis van v. 9a β is dus: het aanstormen, de aanval hunner slagorden is als de Oostenwind. Gelijk de Oostenwind alles verzengt en verschroeit, en het land maakt tot een woestijn, zoo is ook het Chaldeeuwsche leger, als het in slagorde aankomt; het verwoest en vernietigt, waarheen het zich ook wendt.

V. 9b en 10 doen de Chaldeeën zien, onwederstandelijk voortrukkend en in hoogmoedigen moedwil den spot drijvend met wat hun in den weg staat.

כַּחוֹל is afkorting van כְּחוֹל הַיָּם, Gen. 32^{13}, 41^{19}, Jes 10^{22}, Jer. 33^{22}, Hos. 2^{1} enz.

הוא staat voorop, om de tegenstelling tusschen den Babylonischen koning en de overige koningen scherp te doen uitkomen. Hij — tegenover al die anderen [3]). Om die emphase is ook בַּמְּלָכִים gevocaliseerd, terwijl רוזנים zonder artikel staat·

צבר עפר wijst op het opwerpen van eenen muur rondom de stad, tot gelijke hoogte als de stadsmuur, om de stad van daaruit aan te vallen. Cf. 2 Sam. 20^{15}, 2 Kon. 19^{32}, Jes. 37^{33}, Jer. 6^{6}, 32^{24}, 33^{4}, Ez. 4^{2}, 17^{17}, 21^{27}, 26^{8}, Dan. 11^{15}. Het suffix aan וַיִּלְכְּדָהּ ziet, naar algemeen wordt aangenomen, op מִבְצָר, dat elliptisch staat voor עיר מ׳, 1 Sam. 6^{18}, 2 Kon. 3^{19} (Del., Keil, Hitzig). De punctuatie te veranderen in וילכדה, zooals Nowack en Marti willen, is niet noodzakelijk. Duhm (p. 27) wijst erop, dat מבצר met יבצר en עפר een klankspel vormt.

Met Budde [4]) wil Marti [5]) lezen וְיִבצר en וְילכדה, zoo ook וְיאסף in v. 9b. Zoo ook Nowack [6]). Immers toch „die Lesung mit konsecutivem ו beruht auf der Auffassung, dass es sich um längst geschehene Dinge handle, einer Auffassung, die durch die Imper·

1) König, Lehrgeb. III § 330 g, i.
2) Cf. Job. 37^{12}, Ps. 116^{5}, 124^{4}. — Ges.—K.[27] § 90f.
3) Pusey, t. a. p. p. 410.
4) Budde, Expositor 1895 p. 376 noot.
5) Marti, t. a. p. p. 340.
6) Nowack, t. a. p. p. 278.

fecta von 5—10 als unrichtig erwiesen ist" (Marti). Hij ziet evenwel over het hoofd, dat het Impf. consec. hier *niet* volgt op een Pf., dan zou het Impf. zuiver historische beteekenis krijgen; maar hier volgt het op Imperfecta; de ו consec. wijst hier op het propter, het gevolg van wat voorafgaat, Ges.-K.^{27} § 111*l*. 't Doet zien, hoe de Chaldeeër, prat op zijne macht en pochend op zijn vermogen, voor niets terugdeinst, maar in zijn zelfgevoel spottend met zijne tegenstanders, ze aangrijpt en door zijne grootere macht (en door de goddelijke macht, die hem daartoe stelde) hen overwint.

In **v. 11** ziet men meest een vervolg van het voorafgaande: de schildering van den Chaldeeër op marsch; men vertaalt dan: dan snelt hij voorbij als de wind en gaat door. — חלף wordt dan genomen in den zin van „voorbijglijden" als in Job 4^{15}, Jes. 8^{8}, 21^{1}. רוח vat men nominativisch op: een stormwind, d. i. als een stormwind. Voor het weglaten der vergelijkingspartikel כ kunnen vele voorbeelden worden aangevoerd [1]).

Dat met אז eene nieuwe strophe begint, is door allen gevoeld. Deze partikel geeft eene nauwe aansluiting aan het voorafgaande: *dan*, als de Chaldeeër bezig is te doen, gelijk zoo juist is vermeld, dan .... Het heeft eene zekere conclusieve kracht. Maar dat deze strophe niet gecoördineerd staat met wat voorafgaat, doet de 2e hemistich duidelijk zien. Deze spreekt niet meer verhalend, maar religieus-ethisch waardeerend over den Chaldeeër en het ligt dus voor de hand, dat naar 't parallellisme dit ook in den 1en hemistich het geval zal zijn.

Bovenvermelde verklaring is dan ook geheel onbevredigend; v. 11b zou dan geheel abrupt tegenover v. 11a komen staan. Ewald [2]) heeft dit blijkbaar gevoeld en geeft eene exegese, die den Chaldeeër doet beschouwen tegenover God: „Doch es schwoll an muth über und übertrat". רוח neemt Ew. dan accusativisch. Wat den *zin* aangaat, moet deze exegese als de juiste worden aanvaard.

חלף en עבר moeten hier evenals in Jes. 24^{5}: עָבְרוּ תוֹרֹת חָלְפוּ חֹק, genomen als: overtreden, hier van de grenzen aan ieder schepsel, door God gegeven door het ingeschapen Godsbesef (Cf. Assur

---

1) Delitzsch, t. a. p. p. 18, 9; Keil, t. a. p. p. 418; Baumgartner, t. a. p. p. 110; Kleinert, t. a. p. p. 134; Hitzig, t. a. p. p. 274; Pusey, t. a. p. p. 410.

2) Ewald, t. a. p. p. 35.

Jes. $9^{5\ sq.}$, Nebucadnezar Dan. c. 3 en 4; Jes. 14^{14}, Ez. 28^{2}) [1]).

רוח is appositie en is niet: stormwind, maar enkel: wind, in de beteekenis van: ijdelheid, nietigheid (Jes. 26^{18}, 41^{29}, Mi. 2^{11} etc.). 't Vormt aldus eene scherpe tegenstelling mee לאלהו. Het Perf. is Pf. proph., in ואשם wordt het Pf. gnomicum. Zoo bevat dit vers implicite het oordeel over den Chaldeeër, die zichzelf tot god maakt, welke zonde God ironisch (v. 11a) vermeldt en waarover het „schuldig" wordt uitgesproken (v. 11b). Maar tevens geeft het Habakkuk en hun, die Iahweh vreezen, nog hoop, niet te zullen ondergaan in het oordeel. Hij, dien God zendt ten oordeel, wordt immers door Hemzelf verbroken. Toch bevat v. 11 dit maar implicite, het vervolg der prophetie zal dit uitvoerig toelichten en uitwerken. V. 11 is dus te vertalen: dan overschrijdt hij [de perken], hij, — wind, en hij overtreedt; en schuldig is hij, wiens kracht zijn god is.

Met von Orelli moet de punctuatie worden veranderd en de Athnach geplaatst worden bij ויעבר. אשם is hier verbum en moet na de verplaatsing van den Athnach gevocaliseerd worden: אָשֵׁם. זו is als gewoon relatief (en niet demonstratief, Keil e. a.) te nemen.

Wellhausen, Nowack, Marti en Duhm veranderen ואשם in וַיָּשֶׂם, זו wordt dan geschrapt. De conjecturen van Grätz en Budde, die zelfs Marti te geweldadig zijn, kunnen onbesproken blijven. Halévy [2]) emendeert: וישם לו כחו לאלהים. Hij verklaart v. 11 op interessante wijze: Alors son esprit (son intelligence) partit, disparut, et il fit de sa force son dieu (p. 98). Het vers beteekent dan dit: de Chaldeeër ziet, dat alles hem gelukt, dit doet hem niet meer handelen met bedachtzaamheid, il a agi comme un insensé. In plaats dat hij de macht van Iahweh erkent, doet hij dat niet, maar vindt de bron van zijne kracht in zichzelf. V. 11b is, volgens Halévy, gemaakt naar analogie van Ri 8^{33}. —

V. 12—17. 12 Zijt Gij niet van eeuwigheid, Heere?
Mijn God, mijn Heilige, wij zullen [immers] [niet sterven?
Heere, tot strafoordeel hebt Gij hem gesteld,
en o Rots, tot tuchtigen hebt Gij hem geformeerd.

---

1) Pusey, t. a. p. p. 410: Such is all pride. It sets itself in the place of God, it ceases to think itself His instrument, and so is a god to itself, as though its eminence and strength were his own and its wisdom the source of its power and its will the measure of its greatness.

2) Halévy, t. a. p. p. 103.

13 Gij, die te rein van oogen zijt dan dat Gij het
[kwaad zoudt kunnen zien,
en die ellende niet kunt aanschouwen,
waarom aanschouwt Gij de boosdoeners,
zwijgt Gij, wanneer de goddelooze verslindt dengene,
[die in tegenstelling met hem, rechtvaardig is?
14 Zoo maakt Gij den mensch als visschen der zee,
als zeedieren, waarover geen heerscher is.
15 Allen tezamen haalt hij ze op met den haak,
sleept ze bijeen in zijn net,
en verzamelt ze in zijne fuik.
Daarom verblijdt hij zich en hij juicht;
16 daarom brengt hij brandoffer aan zijn net
en reukoffer aan zijne fuik:
want door die is zijn deel vet
en zijne spijze smijdig.
17 Zal hij daarom zijn net ledigmaken
en voortdurend al maar volkeren dooden,
[zonder verschoonen?

In v. 12—17 richt de propheet zich weder tot God. Het probleem is Habakkuk niet opgelost; want als bestraffer van de goddeloozen in Juda zendt God nu een volk, dat nog goddeloozer blijkt te zijn en dat geheel Juda dreigt te zullen vernietigen en en met de בוגדים ook den צדיק te zullen verdoen.

In **v. 12** richt zich de propheet tot God, in naam van het God-vreezende volk, de suffixen zijn sing.; dat hij toch namens meerderen, hier het volk, spreekt, blijkt uit de pluralis נמות.

Over de constructie van den eersten stichos is veel verschil van gevoelen. Delitzsch [1]) houdt מקדם voor eene adverbiale bepaling en יי' אלהי קדשי voor praedicaat bij אתה; 't zijn dan drie gecoördineerde nominatieven, zoo ook Baumgartner, Keil, Hitzig. Kleinert [2]) neemt יי' אלהי als vocatief en קדשי als praedicaat; terwijl von Gumpach [3]) יי' als vocatief beschouwt en א'ק' als praedicaat.

Ewald [4]) ziet in אלהי het praedicaat bij אתה en neemt יי' als vocatief; terwijl hij קדשי als vocatief bij het volgende voegt.

1) Delitzsch, t. a. p. p. 24.
2) Kleinert, t. a. p. p. 139.
3) Von Gumpach, t. a. p. p. 112.
4) Ewald, t. a. p. p. 35, 37.

Duhm [1]) eindelijk neemt מקדם als praedicaat en al het overige als gecoördineerde vocatieven.

Zeer terecht is door Davidson [2]) opgemerkt, dat de eerste stichos van dit vers 2 regels moet vormen; de verdeeling kan dus niet vallen bij קדשי, daar dan de 2 hemistichen zeer ongelijk zouden zijn. Het meest natuurlijk is aldus te verdeelen: הלא .... י״י | אלהי .... נמות || י״י .... שמתו | וצור .... יסרתו ||. Zoo verloopt het geheel goed in 4 hemistichen.

הלא involveert eene sterke affirmatie. Geen twijfel is het, die Habakkuk deze woorden op de lippen doet nemen; integendeel, zijn geloof staat rotsvast, dit doet hem juist het gebed tot *zijnen* God richten; de suffixen aan אלהי en קדשי toonen toeeigenend vertrouwen. Het is het saamstooten van geloof in God, den Heilige, en het aanschouwen van de heerschappij van het booze, dat hem deze gebedsvragen, half smeekend, half verzekerend, doet uiten.

מִקֶּדֶם is praedicaat; daar hier de volle nadruk valt op אתה, gij Israels God, tegenover אלהו (v. 11), de kracht van den Chaldeeër, is het vóór מקדם geplaatst [3]).

יהוה is het nomen foederis, uitdrukkende Wie God naar Zijn wezen is in Zijne verbondsbetrekking tot Zijn uitverkoren volk [4]). Daarom ligt in dezen naam van God het behoud Zijns volks en is die naam hier den propheet een pleitgrond voor het behoud des volks [5]).

אֱלֹהַי. Het nadrukkelijke ligt in het suffix. קְדשִׁי is, gelijk blijkt uit Hos. 11^9, waar אל en קדוש in parallellisme staan, zie Am. 6^8 vergeleken met Am. 4^2, hier te beschouwen als synoniem voor אלהי, met nadere, fijnere bepaling van het God-zijn. ק׳ drukt niet uit eene bijzondere zijde van de godheid van Iahweh en beschrijft ook niet eenig speciaal attribuut; maar wijst Iahweh aan, wanneer Hij Zich in eene of andere relatie tot Zijn volk openbaart. Vandaar dat ק׳, vooral bij Jesaja, een eigennaam wordt. Het verband van den text wijst dan aan, in welk attribuut, d. i. in welke relatie tot Zijn volk, Iahweh als ק׳ zich openbaart. In onzen

1) Duhm, t. a. p. p. 30. 2) Davidson, t. a. p. p. 71.

3) Onjuist dus Hitzig, p. 275: Da מקדם nicht vor אתה steht, so is es nicht Prädicat.

4) A. B. Davidson, the Theology of the Old Testament, Edinburgh, p. 45 sq.

5) Halévy, t. a. p. p. 106 verandert מקדם in מְרַחֵם miséricordieux, dan is de smeeking לא נמות uitstekend op hare plaats. Dit is echter ook het geval, zonder deze door niets gesteunde gissing.

text ligt in het noemen van Iahweh als ק' een beroep op zijne moreele perfectie, zijn houden van het verbond, dat niet gedoogen kan, dat Juda zal vernietigd worden [1]).

לֹא נָמוּת wij zullen immers niet sterven! staat evenals het voorgaande, half in verzekering, half in smeeking. Habakkuk houdt den ondergang van Juda door den Chaldeeër voor onmogelijk op grond van Gods openbaring; wat hem dit angstig gebed met pleiten op God zelf uitperst, is het geweld, de macht van het kwaad, dat Juda met den dood bedreigt. De positieve tegenhanger is te vinden in 2^4: יִחְיֶה Cf. Ps. 118^{17} [2]).

Wellhausen, Nowack, Marti willen v. 12b (van לֹא נמות tot het einde) schrappen, omdat het h.i. storend is. 't Verbreekt den samenhang tusschen v. 12a en v. 13—17. V. 12b wijst op 't plan, dat Iahweh had met het als „Frevler" aangeduide volk en in לֹא נמות komt, in tegenstelling met de klacht van het ongeduld (nl. in v. 2—4) de hoop aan 't woord. En tot v. 17 is sprake van den goddelooze; v. 12b stoort dezen samenhang en moet dus als later toevoegsel worden geschrapt [3]). In hunne constructie van de prophetie (v. 2—4, 12a, 13—17) zou 12b inderdaad

1) Cf. Davidson, Theol. O. T. p. 144, 149. — Niet mag dus met Wellhausen, Nowack, Marti de vocalisatie veranderd in אֱלֹהֵי קְדֹשִׁי, mein heiliger Gott; daar deze vorm zeer ongewoon is en het puntige, het beteekenisvolle van den zin daarmede verloren zou gaan.

2) Deze woorden bevatten een zgn. תִּקּוּן סֹפְרִים, emendatio scribarum. Deze ת'ס' bevatten geene veranderingen van den text, maar zij geven aan, wat naar de opinie der Sopherim eerst het voornemen van den schrijver was, om neder te schrijven, maar wat deze, eer hij het schreef, in zijne gedachten veranderde, wijl het niet paste bij het goddelijk decorum. H. zou hier eerst hebben willen zetten: לֹא תמות, maar daar «sterven» in verbinding te brengen met God niet passend was, zou hij het hebben veranderd in לֹא נמות. (Zie Delitzsch, t.a.p. p. 24 en vooral Anhang p. 206; König, Einleitung, p. 36). Intusschen past תמות ook heel niet in het verband, daar in ons vers niet gehandeld wordt over de onsterfelijkheid Gods an sich, maar over het practisch-religieuse, dat hieruit voor Zijn volk voortspruit. — Keil p. 419 noot (gevolgd door Nowack p. 279) is van oordeel, «dat deze ת'ס' zijn oorsprong dankt aan de verkeerde veronderstelling, dat מקדם praedicaat is en לֹא תמות als exegese daarvan erbij stond, wat geheel foutief is». — LXX las onzen text: *και οὐ μη ἀποθανωμεν*. Ewald p. 37 wil tegen M. T. en LXX תמות lezen om het begrip der onsterfelijkheid uit te drukken. Maar dit wijsgeerig begrip drukt niet uit, wat de Schrift in religieuse taal aangaande «leven» zegt. Het schriftuurlijk begrip van «leven» houdt veel meer in, en *ἀθανασια*, dat nooit in LXX, wel in de Apocryphen, en van God in 't N. T. alleen 1 Tim. 6^{16} wordt gebruikt, drukt niet uit het leven zelf, maar eene qualiteit daarvan. Cf. Cremer, Bibl.-Theol. Wtbch. sub voce.

3) Cf. Nowack, t. a. p. p. 279.

kwalijk passen; laat men echter de volgorde der deelen, zooals zij ons geboden wordt, dan past v. 12b zeer goed als wederwoord van den propheet op het woord des Heeren in v. 9—11.

Duhm [1]) wil lezen: לֹא ימות; de zin staat dan als relatieve zin bij א׳ ק׳, „der nicht sterben wird", dus: onsterfelijk. — Hoonacker [2]): לֹא תמית: Tu ne feras point périr. De conjectuur is onnoodig en is oorzaak, dat hij van het verdere van het vers eene gewrongene en onwaarschijnlijke vertaling geeft.

In den tweeden stichos valt de nadruk op לְמִשְׁפָּט en לְהוֹכִיחַ. Wat de Chaldeeër is, is hij toch door Iahweh (שמתו — יסדתו); maar naar Gods trouw kan zijn optreden niet zijn tot vernietiging van Juda, slechts tot משפט, tot een strafoordeel, om dat oordeel Gods aan Juda ten uitvoer te leggen; tot הוכיח, tot terechtwijzing, dus verbetering des volks. Maar waar de Chaldeeër komt met gruwelijk geweld, in hoogmoed God noch menschen achtend, dreigend Juda geheel te verdelgen, daar doet dit optreden den propheet deze bede tot Iahweh opzenden.

יהוה en צור zijn beiden vocatieven; צור rots, aanwijzende de vastheid van Gods verbond, de trouw en dus, in relatie tot Zijn volk, zijne betrouwbaarheid, wordt dikwijls van God gebruikt; zoo Dt. $32^{4. 15. 18.}$, 1 Sam. 2^{2}, Ps. 18^{32}, Jes. 26^{4}, 30^{29} enz. De naam is hier als eigennaam gebruikt en staat daarom zonder artikel; ook het suffix kan daardoor worden gemist [3]). Ten onrechte willen von Orelli en Nowack lezen: צורי. De LXX, die de lezing *ἔπλασε* heeft, las waarschijnlijk een vorm van יצר : וַיִּצְרֵנִי. De Vulg, die צור door: fortem vertaalt, neemt het als appositie bij het suffix in יסדתו, maar verbreekt daardoor de symmetrie in het parallellisme [4]).

In **v. 13** komt het vraagstuk van den propheet in volle scherpte uit: Hoe kan Iahweh, die de Heilige, de Vlekkelooze is in zijn

---

1) Duhm, t. a. p. p. 31.

2) Van Hoonacker, t. a. p. p. 470, 1.

3) Happel, t. a. p. p. 32.

4) Duhm, t. a. p. p. 32 wil dezen stichos als vraag nemen, als uitdrukking van onrust en onzekerheid; צור wil hij veranderen in ציר. Is Alexander de Groote, dus zou H., volgens Duhm, bij zichzelf denken en zijn gebed uitspreken, mogelijk niet gesteld als een bode, een strafengel van Iahweh? Zoo is ook sprake van een ציר י״י bij Obadja, 1 Kon. 22 en Dan. 10. — Halévy, t. a. p. p. 106 neemt צור als praedicaat bij 't suffix aan het verbum (dus als Vulg) en vertaalt, onder aanhaling van Ps. 89^{43} (= 44): Tu l'as destiné à être une épée pour châtier.

wezen, het kwaad zien plaats vinden, zonder straffend in te grijpen? V. 13 sluit zich daarin wel aan bij v. 12, maar heeft toch eene eigene gedachte, die nog teruggaat achter die van v. 12.

Het anthropomorphisme טְהוֹר עֵנַיִם wijst op de heilige gezindheid, die in God is, en die in iedere beweging van zijn goddelijk leven, ook in relatie tot zijne creaturen, zich openbaart. Zoo moet het kwaad in God opwekken zijn heiligen afschuw en toorn, die dat kwaad straffen.

De praep. מִן in מֵרְאוֹת is natuurlijk niet comparatief, maar beteekent hier: het absoluut afgescheiden-zijn van; in tegenstelling staan met. De grondgedachte van מִן, die van scheiding, komt in volstrekten zin hier uit (Ges.-K.[27] § 119ij). Cf. Gen. 27[1], Jes. 33[15].

טהור heeft hier eenigzins de kracht van een ptc., vandaar dat de zin doorgaat in het verbum finitum [1]).

Volgens de oudere exegeten als Delitzsch, Keil, Hitzig, Ewald enz. moeten de beide helften van v. 13a vocativisch worden opgevat; wat de eerste helft adjectivisch uitdrukt, omschrijft de tweede in een verbaalzin, die relatief en als de eerste vocativisch is te nemen. Daarentegen houden de nieuweren, Wellhausen, Nowack, den zin voor een nominaal-zin. Deze laatste opinie kan zich beroepen op het meer gewone spraakgebruik, dat, prozaïsch, niet houdt van lange zinnen; de eerste waardeert de dichterlijke verheffing van het stuk, en is daarom te verkiezen. Zoo ook Von Orelli.

הִבִּיט אֶל is: zien naar iets, met opmerkzaamheid en oplettendheid beschouwen. Dat het een ledig, werkeloos aanzien is, ligt niet in de woorden, wel in den samenhang (zie 11b).

למה is niet rhetorisch (Kleinert), maar leidt in eene werkelijke vraag van een benauwd en bedrukt gemoed; toch is ל' hier ook niet zuiver vragend (Job 33[13]), maar vragend-argumentatief: hoe toch? [2])

תַּחֲרִישׁ staat epexegetisch bij תביט en wijst aan, dat het toezien werkeloos, zonder krachtige reactie tegen het kwaad plaats vindt.

בוגדים zijn de Chaldeeuwsche onderdrukkers [3]). Uit de beteekenis:

---

1) Hitzig, t. a. p. p. 275.

2) Von Gumpach, t. a. p. p. 166.

3) De conjectuur van We en Now, die ter wille van 't parallellisme willen lezen: בבגד בוגדים, welke conjectuur door Marti wordt uitgebreid door invoeging van: יהוה, op grond van 't metrum, wordt door Duhm verworpen, als zijnde noch metrisch, noch zakelijk eene verbetering.

trouweloos zijn, heeft zich hier ontwikkeld die van: roofzuchtig, tyranniek handelen. Cf. Jes. 21[1], 24[16], 33[1]. Bij בוגדים, רשע en צדיק staan geen artikels, om aan te duiden, niet het concrete, maar het meer algemeene.

Over צדיק en רשע bestaat nog al verschil van meening. Delitzsch [1]) ziet in צדיק „die wahrhaft Gerechten, die Frommen in Israel, welche die Sünde der Gottlosen mit zu büssen, zugleich mit der Strafe der Gottlosen eine harte Züchtigung zu erleiden hatten.” מן in ממנו vergelijkt dan 2 specifiek-ongelijke grootheden: rechtvaardig, terwijl de goddelooze onrechtvaardig is [2]).

Degenen, die v. 5—11 van achter v. 4 wegnemen, zijn van oordeel, dat de gelijkluidende woorden in v. 4 en 13 ook precies dezelfde personen moeten aanduiden. Wellhausen en Nowack dus: de Chaldeeër en Juda; Marti: de boozen en goeden in Juda. Waarom dit zoo moet zijn, wordt niet aangetoond en een overtuigenden grond aan te voeren, zal ook moeilijk zijn. Dezelfde woorden zijn gebruikt om verschillende personen aan te duiden, die tot hetzelfde type behooren; eenheid vertoonen de רשעים in v. 4 en 13 in *dit* opzicht, dat beiden vertoonen de macht van het kwaad; terwijl de צדיק in beide verzen zich tegenover den רשע op zijn recht kan beroepen. In ons vers is historisch met רשע bedoeld: de Chaldeeuwsche onderdrukker; en met צדיק: slachtoffers der Chaldeeuwsche tyrannie, in eerste instantie: Juda. Maar naar den universeelen aanleg van 't boek blijft de propheet bij hen niet staan.

Duhm [3]) vat deze tegenstelling geheel foutief op door ze „privatrechtlich” te nemen; de propheet zou zich beklagen over berooving. De tegenstelling moet hier, evenals in v. 4 en c. 3[13], religieus worden opgevat.

מִן is hier niet comparatief, maar adversatief te nemen: in tegenstelling met hem, cf. Gen. 38[26].

V. 14 sluit zich nauw aan bij v. 13. וַתַּעֲשֶׂה staat eenigermate nog onder den invloed van למה in v. 13, zonder evenwel direct afhankelijk daarvan te zijn. De ו consec. geeft aan het verband, dat bestaat tusschen het zwijgend-toezien van Iahweh en het

1) Delitzsch, t. a. p. p. 27.

2) Baumgartner, t. a. p. p. 119, die zich overigens bij Del. aansluit, neemt מִן in partitieven zin en het suffix als dat van den 1sten persoon plur. צ׳מ׳ is dan: de rechtvaardige uit ons midden.

3) Duhm, t. a. p. p. 34.

behandelen der menschen als visschen en zeedieren. Naar de eigenaardigheid van Hebreeuwsche denkers gaat de propheet daarbij de causae secundae voorbij en richt hij zich dadelijk tot de Causa prima. Door Zijn zwijgend toezien is God de oorzaak van de verdrukking door de Chaldeeën, bewerkt (עשה) Hij die (Am. 3[6], Job. 9[24]) [1]).

אדם staat zonder artikel om op het genus de aandacht te vestigen.

רֶמֶשׂ zijn hier niet de reptielen; daarnaar vischt men niet; maar er moet onder verstaan worden al de kleinere zeedieren (Baumg., Pusey) cf. Ps. 104[25]; לֹא־מֹשֵׁל בּוֹ behoort grammatisch bij רמש, maar logisch ook bij דגי הים (Keil, Now.).

Over wat het tertium comparationis is bij דגי הים en רמש, is verschil. Velen (o.a. Delitzsch, Schegg, Nowack, Duhm) nemen als zoodanig: die Schutzlosigkeit, het zonder-beschermer-zijn; God heeft אדם verlaten en nu zijn zij prijsgegeven aan den geweldenaar, Spr. 6[7], 30[27], Jes. 63[19], 1 Kon. 22[17].

Anderen (b.v. Wellhausen, Marti, Davidson) denken liever aan eenen toestand van anarchie en verstrooiïng, van oplossing van volksbestaan, en zien hier eene teekening van verhoudingen als die van Israel ten tijde der Richteren, Ri. 18[1], 19[1].

Beide verklaringen behoeven elkander niet uit te sluiten en kunnen zeer wel vereenigd worden. Dat God zich onttrekt aan אדם, heeft practisch tengevolge de verstrooiïng en het ophouden van 't volksbestaan. Toch moet, om תעשה, gekozen voor de eerste verklaring. Jes. 63[11–19] werpt op dit vers een verrassend licht. Mèt God gaat het Juda en den volkeren wel; zonder God moet allerlei ellende, eindigend in vernietiging van volksbestaan, het deel der natiën zijn. Als beeld van zulke door God verlatenen, neemt de propheet visschen en kleine zeedieren, om wie niemand zich bekommert, die zonder bescherming en rechtloos rondzwemmen en gevangen worden, zoo zijn nu ook de צדיקים, is Juda, om wie God Zich niet meer bekommert en die Hij overgeeft in de handen van den Chaldeeuwschen veroveraar.

V. 15—17 geven nogmaals eene schildering van de Chaldeeën. De vergelijking van אדם met visschen geeft Habakkuk stof voor

---

1) Driver, t.a.p. p. 73. — De conjectuur van Now en Marti: ותעשה te veranderen in: וַיַּעֲשֶׂה moet dus afgewezen. De 2e persoon te vervangen door de 3e «ist eine Verschlimmbesserung, denn sie nimmt der «Rüge» ihren Stachel» (Duhm, t.a.p. p. 35).

eene allegorie, waarin de Chaldeeër de visscher is en de overwonnen volken de visschen. De visscher doet met allerlei vischtuig eene goede vangst, is daar blijde over; vergoddelijkt datgene, wat hem die vangst gaf, en offert daaraan: de passage eindigt met de vraag der vertwijfeling, of dat zoo steeds, zonder verschooning, zal blijven doorgaan.

כֻּלֹּה, dat hier, evenals in v. 9, staat voor כלו, is met nadruk vooropgesteld; het suffix, evenals dat in יגרהו en יאספהו ziet terug op אדם.

חַכָּה is de vischhaak; חֵרֶם is het gewone vischnet; מִכְמֶרֶת is een groot net, waarvan het onderste deel, als het nedergelaten is, op den bodem rust en het bovenste op het water drijft. Cf. Jes. 19^8 [1]).

הַעֲלָה staat voor הֶעֱלָה, Hi. van עלה, evenals הֶעֱבַרְתָּ Jos. 7^7 voor הֶעֱבַרְתָּ en heeft eene analogie in הָעֳלָה, Ho. van עלה Ri. 6^{28}, Nah. 2^8. Cf. Ges.-K.[27] § 63p.

Over deze menschenvangst is de visscher zeer tevreden; hij is er blijde mede en het lustgevoel der tevredenheid uit zich bij hem in gejubel.

Hitzig en Ewald [2]) onder de ouderen en Wellhausen [3]) onder de nieuweren dachten bij חרם en מכמרת in v. 16 aan beelden voor speer en zwaard en achtten, dat hier gesproken werd van de zwaardaanbidding, die, naar Herodotus (IV 62) mededeelt, in zwang was bij de Scythen en Sauromaten. Giesebrecht [4]) leest: „darum opfert er seinem Schwert und räuchert seinem Krummsabel לִמְכֵרָתוֹ [5]). Onder de ouderen heeft Delitzsch (p. 30) deze opvatting uitvoerig bestreden; ook bij vele nieuwere exegeten kon zij geene instemming verderven. Unnötig (Duhm), doubtful (Davidson), uncertain (Driver), sehr fraglich (v. Orelli) is deze verklaring.

Want het is de vraag, of Habakkuk deze afgoderij der Scythen heeft gekend en indien ja, waarom zou hij ze dan ten opzichte

1) Delitzsch, t. a. a. p. 29; Keil, t. a. p. p. 421.
2) Hitzig, t. a. p. p. 275; Ewald, t. a. p. p. 37.
3) Wellhausen, t. a. p. p. 167.
4) Giesebrecht, t. a. p. p. 197.
5) Deze lezing is zeer gewaagd en mist elken grond. מְכֵרָה, dat alleen voorkomt in Gen. 49^5 in den vorm מכרתיהם, is van onbekende beteekenis; gewoon vertaalt men: wapen. Cf. Ges. Lex. s.v. Maar dit onzekere woord hier in te voeren als aanduidend een Scythischen kromsabel, rust op geen enkelen grond. LXX heeft een text als M. T. We steunt Giesebr. hier niet, Now verwerpt deze conjectuur nadrukkelijk.

van de Chaldeeën als beeld gebruiken onder een ander beeld? V. 16a moet uitgelegd in verband met v. 11, de netten en de vischhaken zijn het beeld van de macht van den Chaldeeër, die deze tot zijnen god maakt en aan welke hij daarom slachtoffer en dankoffer brengt. Caspari [1]) brengt in herinnering, dat visscherij en scheepvaart behoorden tot de handwerken der Chaldeeën, toen zij in het Zuiden van Mesopotamië aan de zee woonden. Dit heeft Habakkuk geweten en het gebruikt als beeld in deze verzen. „Sie werden von nun ab Menschen und Staaten fischen, das war eine sehr wirkungsvolle Metapher" (Caspari, p. 170).

V. 16b geeft met כי de reden aan, waarom de Chaldeeër aldus offert. In בהמה is de ב de ב instrumenti. De vorm בְּרִאָה, fem. bij מאכלו masc., geeft aanleiding tot conjectuur. Nowack, gevolgd door Marti [2]), wil de ה als dittographie schrappen en בָּרִא als praedicaat bij מאכלו nemen. Duhm [3]) daarentegen wil בראה behouden, maar om overeenstemming te verkrijgen, wat 't geslacht aangaat, tusschen substantief en adjectief, verandert hij מאכלו in מַאֲכַלְתּוֹ seine Nahrung. Handhaaft men den M. T., dan moet men òf met Hitzig מאכל hier tegen den regel fem. nemen, òf met Delitzsch בראה nemen als substantief evenals שְׁמֵנָה Gen. 49^{20}.

In **v. 17** richt zich de propheet met de weemoedig-angstige vraag tot God, of de Chaldeeër, de geweldenaar, die God noch menschen vreest, geen recht of ontferming kent en alleen maar bedacht is op nieuwe veroveringen, die zijne kracht maakt tot zijnen god, aldus maar zal doorgaan met telkens meer landen aan zich te onderwerpen en volkeren te dooden, zonder verschooning. Dit veroveren van landen en onderwerpen van volkeren moet natuurlijk worden bezien vanuit religieus standpunt, v. 17 moet worden uitgelegd in verband met v. 11.

De ה interrogationis lezen LXX, Syr. en Vulg. niet. Ook Duhm schrapt de ה. Schegg oordeelt, dat het vers daardoor „energischer" wordt. Dit valt te betwijfelen; het zou dan een bitter woord zijn, waarin de wanhoop zich uitsprak; neemt men den zin vragend als in den M. T., dan is geloof, niet wanhoop aan 't woord. De gemoedsbeweging van den propheet uit zich in v. 17 even sterk, even intensief, in vertrouwen op God tot Hem zich

---

1) Caspari, die Chaldäer bei Habakkuk, in: N. Kirchl. Zeitschr. 1907, p. 156 sq.
2) Nowack, t. a. p. p. 281; Marti, t. a. p. p. 342.
3) Duhm, t. a. p. p. 37.

richtend als in 't begin van deze pericoop, v. 12. Daarbij komt, dat het vervolg, c. $2^{1 \cdot 2}$ beter aansluit bij eene vraag dan bij eene positieve assertie. Ten opzichte der oude vertalingen is misschien met Happel (p. 34) aan haplographie te denken.

De critiek heeft van het vers bijna geen woord laten staan. Giesebrecht [1]) leest „für das unsinnige על־כן, welches durch die beiden in v. 15 u. 16 eindrang": הַעֹלָם [2]) „Natürlich" past bij להרג dan alleen maar: יָרִיק חַרְבּוֹ, volgens Ex. 15^{9}, Lev. 26^{33}, Ez. $5^{2 \cdot 12}$, 12^{14}. Wellhausen, die dit overneemt, verandert daarbij להרג in יהרג en יחמל in יחדל. Een en ander vindt bij Nowack en Marti instemming. Von Orelli schrapt de ו voor תמיד en trekt daardoor 'ת bij 't voorgaande, zoo ook Duhm op metrische gronden. — Duhm [3]), dien wel niemand zal verdenken van conservatisme in zake den M. T., houdt deze conjecturen van Giesebrecht en Wellhausen voor „töricht" en „unnütz". Inderdaad is het in 't geheel niet noodig חרמו te veranderen in חרבו, enkel omdat dit laatste meer voorkomt in verbinding met הריק. Waarom להרג genivelleerd tot יהרג en, blijkbaar om een parallelisma te verkrijgen, dat uit synoniemen bestaat, על־כן vervangen door עולם en יחמל door יחדל?

על־כן is niet „unsinnig", maar juist „feinsinnig". Het sluit zich, evenals de vorige malen in v. 15 en 16, aan bij v. 14 (ותעשה) en doet zien, wat het resultaat is van dit handelen des Heeren, terwijl de vraagpartikel de hoop des geloofs uitspreekt, dat het zoo niet zal blijven en de bede tot God insluit om aan dezen toestand een einde te maken. „Überall ist der überlieferte hebräische und griechische Text besser als die Verbesserung" (Duhm).

De propheet blijft in dit vers nog in het beeld van v. 15 en 16; zelfs in v. 17b, dat er zich van verwijdert, schemert het nog door. Het aldoor volkeren-onderwerpen wordt vergeleken bij het ledigmaken van het volle net, natuurlijk om het weer uit te werpen, en zonder sparen wordt de inhoud gedood. גוֹים wijst aan, waarop het beeld eigenlijk doelde. להרג (cf. Ges.-K^{27} § 114k) wijst aan het doel van het al-maar-leegen en wederuitwerpen van 't net.

1) Giesebrecht, t. a. p. p. 197 noot.

2) Halévy, t. a. p. p. 107 vindt de conjectuur העלם « moins décisive, parce que la forme interrogative est d'ordinaire הַלְעוֹלָם ».

3) Duhm, t. a. p. p. 37.

לֹא יַחְמֹל behoort tot die reeks van wendingen, die men kan beschouwen als negatieve adverbiale begrippen (cf. Ges.-K^{27} § 156g).

Met v. 17 treedt eene pauze in; Habakkuk heeft, wat zijn hart in onrust en beroering bracht, in smeeking voor God gebracht; dat hij dit deed, bewijst, dat hij van God verwachtte een antwoord, waarin de eere des Heeren glorievol zich zou openbaren en dat Zijn volk heil zou aanbrengen.

Hfdst. 2 v. 1—3. 1 Ik wil op mijn wachttoren gaan staan,
en op een wal mij zetten,
en ik wil uitzien, wat Hij in mij spreken zal
en wat ik antwoorden zal op mijne klacht.
2 Toen antwoordde de Heere mij en zeide:
Schrijf het gezicht op
en zet het duidelijk op de tafelen,
opdat men het gemakkelijk leze.
3 Want nog [spoedt] het gezicht naar den
[bestemden tijd
en het snelt heen naar het Einde en het
[liegt niet;
indien het vertoeft, wacht erop,
want voorzeker zal het komen, het zal
[niet vertragen.

De propheet, zijn gemoed ontlast hebbende in zijne klacht, ziet met ongeduld het antwoord des Heeren tegemoet. Vandaar dat hij, verzekerd dat een goddelijk antwoord komen zal, er zich toe voorbereidt om dat bescheid te vernemen (v. 1). Dat antwoord komt dan ook: het gezicht moet duidelijk leesbaar voor ieder worden opgeschreven, want er moet nog een bepaalde tijd verloopen, eer het in vervulling gaat; toch moet aan de vervulling niet worden gewanhoopt, want deze zal zeker komen (v. 2, 3).

V. 1, een alleenspraak van den propheet, vormt een goeden overgang van cap. 1 tot wat volgt. Zoo in Juda als daarbuiten, in de veroveringstochten der Chaldeeën, ziet hij hoe goddeloozen den rechtvaardige verdrukken; hoe hij, die zijne kracht maakt tot zijn god en God dus niet acht, die zichzelf maakt tot anti-god en *zijn* recht op aarde bestelt, gerust en in overmoed zijn gang gaat. Dit deed hem tot God klagen, want steeds bleef hij aan

God vasthouden; toch begreep hij niet het doel van dit handelen Gods, vandaar dat zijne klacht (1^{12-17}) van God eene verklaring van dit handelen begeert, eene dringende bede inhoudt om verandering van dit handelen; Habakkuk noemt deze klacht dan ook zelf תוכחת (v. 2b). Vooral de vraagvorm van 1^{17} drukt dit reprehensief karakter der klacht duidelijk uit. „Der Ausdruck zeigt, wie frei der Prophet mit Gott verkehrt" (v. Or.).

De verba in den hoofdzin zijn alle voluntatieven, door ו copul. verbonden. Toch ligt deze „Selbstermunterung" reeds in 't verleden en daarom gaat de propheet in v. 2 door met Impf. met ו consec. עמד en יצב Hithp. zijn synoniemen, toch bestaat tusschen beide verba dit fijne onderscheid, dat עמד het prius en התיצב het posterius is; eerst moet men gaan staan, dan gaat men zich tot iets stellen [1]).

Over het gaan-staan op zijne מִשְׁמֶרֶת en het zich-zetten op een מָצוֹר bestaat van ouds af verschil van gevoelen.

Talmud (Tract. Taanith 3) en Raschi [2]) stelden zich deze משמרת zeer plastisch voor als een in den grond getrokken cirkel, te midden waarvan Habakkuk ging staan. Hitzig [3]) heeft deze locale theorie in anderen vorm. „(Der Prophet) hatte also eine (Warte), wohin er zu gehen pflegte, und diese war ein מצור, irgend ein hoher, steiler Punct, etwa ein Thurm. Hier, auf einsamem Standorte, vom Geräusche und Gewühle der Menschen fern, den Blick gen Himmel, den gesammelten Geist auf Gott gerichtet, schauet er nach Offenbarung." — Duhm [4]) houdt het voor waarschijnlijk, dat de propheet „wirklich einen besonderen Ort hatte, wo er solche Übungen vornahm, durch die er sich in den für Offenbarungen empfänglichen psychischen Zustand versetzte". Deze „waarschijnlijkheid" ligt dan in de „Tafel, v. 2, die schwerlich bloses Bild sind" [5]).

Tot ondersteuning van deze uitlegging zijn aangevoerd: Ex. 33^{21} en 1 Kon. 19^{11}. Toch kunnen deze plaatsen niet als parallellen

1) Delitzsch, t. a. p. p. 34.
2) Geciteerd door Baumgartner, t.a.p. p. 125.
3) Hitzig, t. a. p. p. 277.
4) Duhm, t. a. p. p. 39.
5) Abarbanel (geciteerd door Baumgartner, t. a. p. p. 127) bewoog zich reeds op deze rationalistische lijn. Hij zegt: 't komt mij verkieselijker voor uit te leggen, dat de propheten zich tot de prophetie voorbereidden, door zich te scheiden van het stoffelijke, dat de nadering Gods belette en dat zij hunne gedachten zich lieten bewegen om de zaak, die zij begeerden te kennen; dan kwam de openbaring tot hen met betrekking tot dezelfde zaak, in al hare détails en van de zijde, waaromtrent zij hunnen geest hadden laten gaan.

dienst doen, daar de verschijningen aan Mozes en Elia geheel buitengewoon en van anderen aard waren dan de openbaring aan de propheten. Evenmin kan het gedrag van Bileam (Num. 23[3]) tot illustratie van deze plaats dienen, wijl men bij hem te doen heeft met een valschen propheet, die zijne gewoonte volgend, toch door God gebruikt werd als openbarings-instrument [1]).

Door deze uitlegging wordt het supranatureel karakter der openbaring a priori geloochend en het essentieel verschil tusschen revelatie en mantiek ontkend.

Veel instemming heeft deze locale exegese niet gevonden. Meer aanhangers heeft de figuratieve verklaring [2]). Men verklaart מ׳ dan als beeld en ziet er in de praeparatie tot het ontvangen van eene openbaring. Cf. Jes. 21[6], In Ps. 85[9], waar ook sprake is van zulk een zich-voorbereiden, staat enkel: אשמעה מה־ידבר. Dit innerlijk zich-disponeeren mag niet beschouwd worden als le fait producteur de la révélation; Habakkuk maakt in dit vers dan ook duidelijk onderscheid tusschen deze praeparatie en de goddelijke inspraak; zijn ongeduld om Gods antwoord te vernemen, deed hem aldus zich voorbereiden, om dat te ontvangen, wat zijn Godsvertrouwen hem als zeker deed verwachten. Toch bevat משמרת meer dan alleen praeparatie tot de revelatie, om te meer affiniteit daarmede te bezitten; Habakkuk heeft dit woord wel met opzet gekozen; de propheten worden ook wel genoemd שׁוֹמְרִים (Jes. 21[11], 62[6]) en met dezen naam werd aangeduid, dat zij wachtten, uitzagen naar openbaring, om haar naar hun ambt aan het volk mede te deelen [3]). משמרת wil dan zeggen: het ambtelijk, als propheet zich voorbereiden tot het ontvangen van Gods openbaring.

In parallellisme met מ׳ staat מָצוֹר, dat: omsluiting, wal om eene stad, beduidt (van צור omsluiten). Daar Ewald [4]) deze beteekenis niet passend vond in het verband, wilde hij lezen: מָצוֹר Burg; deze conjectuur vond geen bijval. Wellhausen [5]) wil מ׳ afleiden van נצר bewaken, en vertaalt: Turm. Dan moet echter, gelijk Duhm doet, gevocaliseerd worden: מַצוֹר. Nowack [6])

1) Keil, t. a. p. p. 422.

2) Delitzsch, Keil, Baumg, Kleinert, Reinke, Happel, Driver enz. — Von Orelli p. 143, 4 wil beide uitleggingen combineeren.

3) Davidson, Old Testament Prophecy, p. 83. Knabenbauer, t. a. p. p. 70.

4) Ewald, t. a. p. p. 41.

5) Wellhausen, t. a. p. p. 167.

6) Nowack, t. a. p. p. 281.

wil overeenkomstig Jes. 21^{8} : הַמִּצְפֶּה lezen, dat uitstekend bij 't volgende אצפה zou passen. De LXX las waarschijnlijk: צור, ἐπὶ πέτραν. Mogelijk heeft Habakkuk, om een parallel woord voor משמרת te hebben, dit מצור genomen in de beteekenis van: vestingwal, vanwaar men uitzag naar buiten. Dit verklaart dan ook, waarom מצור geen suffix heeft.

צפה Kal. en Pi.: onderzoekend naar iets zien; het Ptc. was even als שומר een titel van de propheten. 't Woord wijst hier op de begeerte van Habakkuk, Gods openbaring te mogen zien. Jes. 52^{8}, Jer. 6^{17}, Ez. 3^{17}, 33^{7}, Mi. $7^{4.7}$.

מַה wijst aan, *dat* de propheet eene openbaring verwacht; ware hij daarvan niet zeker geweest, dan zou i. p. v. מה gestaan hebben: אִם [1]).

בִּי moet hier vertaald: *in* mij; niet: tot mij. De persoon, tot wien gesproken wordt, wordt aangewezen door אל Gen. 8^{15}, 19^{14}; ל Ri. 14^{7}; עם Gen. 31^{29}; את Gen. 23^{8}; על Jer. 6^{10}. ב staat in gewoon proza van de persoon of zaak, aangaande wie gesproken wordt, 1 Sam. 19^{3}, Dt. 6^{7}; in prophetisch spraakgebruik wijst ב aan de inspiratie, waardoor God in de propheten spreekt, Num. $12^{2.6.8}$, 1 Kon. 22^{28}, Zach. $1^{9.14\text{ enz.}}$, Hos. 1^{2}, Jer. 31^{20} en ons vers, en heeft dan betrekking op de inspraak, die God in droom of gezicht in den propheet tot hem doet komen. Zie vooral Zach. 1^{9}: ויאמר אלי המלאך הדבר בי.

Voor אָשִׁיב willen de meeste nieuweren (We., Now., Marti, Duhm, Dri., v. Or., v. Hoonacker) met Syr. lezen: יָשִׁיב. Toch moet de M. T. gehandhaafd worden. השיב is hier, evenals 2 Sam. 24^{13}: antwoorden, voluit is de uitdrukking: השיב דבר, bescheid wederbrengen. De propheet „klagt und antwortet selbst; vermöge seiner dem Volke angehörigen Subjectivität vertritt er dieses; vermöge des Geistes, der über ihn kommt und den sein Ich wie etwas Gegenständliches belauscht, vertritt er Gott" (Kleinert). In אשיב komt dus uit de nauwkeurige onderscheiding, die Habakkuk maakt tusschen het woord, dat hij namens het volk tot God spreekt en het woord der goddelijke inspraak, dat hij als propheet des Heeren aan het volk mededeelt.

V. 2 bevat het antwoord des Heeren, eigenlijk de inleiding op het antwoord, want de חזון zelf volgt later. Den propheet wordt bevolen, dat wat geopenbaard wordt, duidelijk, voor ieder

---

1) Schegg, t. a. p. p. 110.

leesbaar, op de tafels te schrijven, omdat het gezicht niet dadelijk in vervulling gaat; zoo vormt het opgeschrevene eene uitspraak, onherroepelijk wijl van God, en dus een goeden grond voor het geloofsvertrouwen, dat op het einde wacht.

„Toen antwoordde mij de Heere en Hij zeide: Schrijf het gezicht op en graveer het op de tafelen." כתב doet zien, dat de חזון niet moet genomen worden in den engeren zin van prophetisch visioen, maar in den ruimeren van: openbaring. Het gezicht toch moet geschreven worden; כתב wijst op woorden, die gehoord zijn, cf. v. 1: מה־ידבר בי. חזון is hier dan niet zoo zeer: de openbaring zelf, als wel: het geopenbaarde, de inhoud der openbaring [1]).

כתב en באר zijn hier tezamen verbonden en vormen een hendiadys: „Schrijf duidelijk op." באר heeft op de andere plaatsen, waar het voorkomt, de beteekenis van: verklaren, duidelijk maken; Dt. 1[5]: הואיל משה באר התורה הזאת, Mozes begon te verklaren deze wet; en Dt. 27[8]: וכתבת.... באר היטב, en gij zult.... opschrijven, goed duidelijk. — Deze beteekenis past hier uitnemend. „Schrijf op.... en maak duidelijk." כתב vindt zijne nadere toelichting in באר [2]).

Wat de לחות zijn, waarop de חזון moet worden geschreven, daarover is verschil. Keil [3]) wil ze „bildlich" opvatten, de woorden drukken dan uit, dat de prophetie om haar gewicht niet slechts nu, maar ook in de toekomst ter harte moet worden genomen. — Hiertegen heeft reeds Hitzig (p. 277) terecht opgemerkt, dat dan v. 2b onverstaanbaar wordt. Daarom moet het schrijven על־הלחות letterlijk worden opgevat.

Calvijn [4]) was van oordeel, dat de propheten een extract van hunne prophetiën zelf opschreven en dat in den tempel ophingen; bij Jes. 8 zou dan te denken zijn aan een groot bord; uit deze opteekeningen zouden dan de boeken der propheten zijn ontstaan.

Ewald [5]) denkt aan „die öffentlichen, auf dem markte aufgestellten (tafeln), wo öffentliche bekanntmachungen mit grosser deutlicher volksschrift eingegraben werden".

---

1) Duhm, t. a. p. p. 41. Van Hoonacker, t. a. p. p. 476 wil vertalen: «car il y a encore une vision», eene vertaling, die voorkomt uit den tendenz om als eerste visioen van dreigende strekking 1[5–11] te beschouwen. 't Verband wijst m. i. duidelijk aan, dat het in 't geheel niet voor de hand ligt zoo iets aan te nemen.

2) Nowack, t. a. p. p. 281.

3) Keil, t. a. p. p. 423, 4.

4) Calv. in fin. praef. in comm. in Ies. en in Ies. 8. 1.

5) Ewald, t. a. p. p. 41.

Duhm [1]) vermoedt, dat H. aan zijn huis borden had, waarop hij gewoon was, zijne prophetiën op te schrijven.

Delitzsch [2]) is de meening toegedaan, dat לוּחַ hetzelfde is als סֵפֶר, waarmede het in Jes. 30^8 in parallellisme staat. LXX vertaalt hier en Jes. 30^8 : πυξίον, schrijftafeltje. לוחות zijn dan plankjes, beschreven en saamverbonden, die een soort boek vormden.

Von Orelli [3]) eindelijk wenscht er kleitafeltjes in te zien, hoewel hij de openbare tafels zeer wel mogelijk acht.

De opinie van Delitzsch wordt weerlegd door het overige van dit vers. Dit schijnt bepaald te wijzen op openbare tafels. Het artikel wijst op tafels, die bekend waren. Dergelijke opteekeningen hadden meer plaats, cf. Jes. 8^1, 30^8, en het doel daarvan was steeds: bewaren van het geschrevene, om het aan de nakomelingschap over te leveren, of, gelijk hier, te getuigen tot de tijdgenooten en zoo den geloovigen tot steun en troost te zijn. Uit het feit, dat לוח ook als beeld wordt gebruikt, mag worden afgeleid, dat het in werkelijkheid veel voorkwam en van algemeene bekendheid was. Jer. 17^1, Spr. 3^3, 7^3 spreken van לוּחַ לִבֶּךָ en bedoelen daarmede, dat in 't binnenste van den mensch hem iets is bekend gemaakt, dat voortdurend onder zijne aandacht moet zijn.

לְמַעַן וגו׳ wijst het doel aan van het duidelijk-schrijven: dat men het zonder moeite, zonder door onduidelijkheid te worden opgehouden, doorleze [4]). קורא is te nemen als subjectsnominatief, niet als appositie. Wat God den propheet openbaart, is eene openbaring van genade en van troost en moet bij hare bekendmaking aan het volk duidelijk worden medegedeeld, opdat zij dadelijk hare vertroostende werking doe gevoelen.

---

1) Duhm, t. a. p. p. 41.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 37. Driver schijnt, blijkens zijne verwijzing naar Lc. 1^{63}, waar πινακίδιον wordt gebruikt, aan de zijde van D. te staan.

3) Von Orelli, t. a. p. p. 144. Zoo ook reeds Baumgartner, t. a. p. p. 129, 30.

4) Dit is de algemeene opinie, eene opinie, waartegen m. i. niets is in te brengen. Opdat loope, wie het leest = opdat men het vlug leze. Von Gumpach wil er in zien: de haastige openbaarmaking van het orakel en herinnert voor deze beteekenis van: רוץ aan de רצים, de Perzische ijlboden (Esther $3^{13. 15}$). Happel paraphraseert: de lezende moet loopen, om het oordeel te ontgaan. Beiden gaan feil; bij de bet.: haastige openbaarmaking past למען וגו׳ niet bij den hoofdzin en bij den zin, die volgt; de opvatting van Happel geeft aan de openbaring een karakter, dat zij naar 't verband niet kan bezitten en ontneemt haar haar werkelijk karakter, nl. dat van vertroosting voor het geschokt gemoed van den propheet c.s.

V. 3 is voortzetting der inleiding op den חזון, welke inleiding in v. 2 is aangevangen en geeft de motiveering, waarom hij moest worden opgeschreven. Dadelijk komt de vervulling ervan niet; de oplossing der ethische tegenstrijdigheden zal wel komen; de door Habakkuk gewenschte theodicee zal God geven; maar dit alles den zijnen ordelijk voor te stellen, opdat zij God verheerlijken, hangt saam met de vervulling van den Raad Gods en pas met het einde aller dingen zal de volledige rechtvaardiging Gods worden gezien en God Zich heerlijk maken als קדוש in de verlossing van Zijne צדיקים. Daarom moeten Habakkuk en die met hem in God gelooven, wachten op Hem, want wat de חזון openbaart, komt zeker.

עוֹד geeft aan, dat de חזון nog niet is, waar hij moet zijn, om ten volle verwerkelijkt te worden; God heeft hem een מוֹעֵד, bestemden, bepaalden tijd daarvoor gesteld en daarheen (לְ wijst de richting aan) richt zich de חזון. Cf. Ps. 102[14], Dan. 8[19], 11[27. 29. 35]. De 2e hemistichos wijst met zekeren climax hetzelfde aan. Wat het geopenbaarde inhoudt, richt zich op het laatste der dagen en zal zich dan waarheid betoonen.

Over het algemeen bestaat over יָפֵחַ deze opinie, dat het is Hi. van פוח en niet adjectief, en dat men het moet houden, niet voor Iussief (Hitzig), maar Indicatief. יפח is „als bloss rhythmische Verkürzung für יָפִיחַ zu betrachten" (Ges.-K.[27] § 72 dd). Wel is er eenig verschil over de beteekenis. Delitzsch [1]) wil het vertalen als: „reden", spreken, zooals het 6 maal in de Spreuken voorkomt. De meesten uit den lateren tijd vertalen het echter als: blazen, streven naar, zich haasten tot. Zoo Ew., We., Marti, Duhm, Davidson, v. Or. De prophetie wordt dan gepersonifieerd als iemand, die hard loopend, hijgt en blaast van inspanning en die pas rust als het eindpunt is bereikt. Zoo ook de prophetie, zij snelt voort tot het einde der dagen is bereikt, dan pas vindt zij hare vervulling [2]).

In קֵץ vindt מועד eene parallel, die nader bepaalt. קץ heeft hier,

---

1) Delitzsch, t. a. p. p. 40, 1.

2) Halévy, t. a. p. p. 197 neemt יפח als substantief in de bet. van: annonce. Volgens hem is dan de zin van dit vers: il y aura une autre vision pour le terme et une autre annonce pour la fin; of met andere woorden: une autre vision prophétique viendra bientôt annoncer la fin de l'iniquité. — Hiertegen moet worden opgemerkt: 1⁰. dat יפח in deze bet. en als subst. nergens voorkomt; en 2⁰. dat het geheele zinsverband noch grammatisch, noch logisch zulk eene constructie toelaat.

evenals in vele plaatsen in Daniël, eschatologische beteekenis en beduidt hier: de tijd van het einde. De prophetische horizont gaat ruimer worden; de verschijnselen, die den propheet ontrusten, worden gezet in 't geheel van het wereldgebeuren; en dat alles, dus ook de ethische anomaliën, wordt in het laatst der dagen, den קֵץ, volledig opgehelderd. Zoo verliezen in den חזון de רשע en de צדיק hunne concreete, historische beteekenis en verschijnen zij in hunne ideëele beteekenis als de anti-god, die zijne eigen kracht tot zijn god maakt, en het volk Gods, dat God rechtvaardig heeft verklaard en aan Zijne zijde heeft geplaatst.

De LXX, die ἀνατελει heeft, kan iets anders gelezen hebben, hoewel het mogelijk eene vrije vertaling is; יפח te veranderen in יפרח, wat Nowack [1]) en Oort [2]) willen, wordt terecht door Marti, Duhm en Halévy beslist verworpen. Van „uitspruiten, bloeien" is hier geen sprake.

וְלֹא יְכַזֵּב wordt door de LXX zinrijk vertaald door: και οὐκ εἰς κενον. Het gezicht liegt niet, loopt niet op teleurstelling uit, maar is waarachtig en betoont zijne waarheid in zijne vervulling, wanneer de eindtijd is gekomen. Cf. Jes. 58^{11}. De 2e stichos trekt de conclusie: toeft het dus nog, wil geduldig en vertrouwend erop wachten, want zeker zal het komen. Subject is de חזון.

לֹא אַחֵר geeft negatief weer, wat positief voorafging. De חזון draalt niet, komt niet over tijd (2 Petri 3^{9}), maar op het gezette tijdpunt gaat hij in vervulling (cf. Ri. 5^{28}).

בוא is hier: in vervulling gaan, evenals Jer. 28^{9}. De LXX heeft בא Inf. abs. gevocaliseerd als בָּא ptc. en nam God of den Messias als subject (ὅτι ἐρχομενος ἥξει και οὐ μη χρονισῃ). De schrijver van den brief aan de Hebreeën, die in c. 10^{37} dezen text citeert, volgt daarbij de LXX met bijvoeging van het artikel voor ἐρχομενος, en past dit dan toe op Christus in Zijne tweede komst. Grammatisch onjuist, is het ad sensum zeer juist, want Christus is het, die in Zijne eerste en tweede komst de redding voor Gods volk brengt en die de dingen in hunne volmaking ten laatsten dage Gode tot eere doet zijn [3]). Cf. Apoc. 19^{10}.

V. 4. Zie, opgeblazen, niet recht is zijne ziel in hem;
Maar de rechtvaardige leeft door zijn geloof.

---

1) Nowack, t. a. p. p. 282.
2) Oort, Theol. T. 1891, p. 361.
3) Happel, t. a. p. p. 36.

V. 4 bevat den eigenlijken חזון, die op de לחות moet worden opgeschreven. Hij is geheel in den geest van v. 3 gesteld en moet dus eschatologisch worden opgevat. Hoewel hij uitgaat van het tegenwoordige, gaat hij daarin toch niet op [1]), maar hij doet zien, dat in de gebeurtenissen van den dag een diepere zin ligt, dat zij eenen dieperen achtergrond hebben en dat deze in den eindtijd, den קֵץ, pas volkomen verwerkelijkt aan het licht treedt. V. 4a, dat verband houdt met 1^{17}, heeft betrekking op den Chaldeeër en wordt nader uitvoerig uitgewerkt in 5—20; verder schetst deze stichos dengene, die in den eindtijd zich in absoluten zin als anti-god zal openbaren. V. 4b, waarin God antwoordt op לא נמות van 1^{12}, is in de eerste plaats troostwoord voor Habakkuk c.s. en geeft verder aan, wat het geloovige volk in den eindtijd van zijn God mag verwachten.

הִנֵּה vestigt de aandacht op wat is, op absolute feiten.

עֻפְּלָה. Het verbum עפל komt slechts hier en in Num. 14^{44} voor. In Num. 14^{44} in Hi., van de Israelieten, die overmoedig, tegen het bevel Gods in, den berg wilden beklimmen: ויעפלו לעלות וגו׳, toch waren zij overmoedig om te beklimmen; toch beklommen zij in overmoed. Verder komt nog voor het nomen עֹפֶל, hoogte, vooral van de hoogte aan de Z.-O.-zijde van den Tempelberg; dan ook nog in de beteekenis: bult, gezwel Dt. 28^{27}. Dit wijst op eene grondbeteekenis: zich verheffen. Hier moet het genomen worden in ethischen zin: hoogmoedig, overmoedig zijn, ὑβρίζειν. De vorm is Pf Pu, niet Ptc Pu met afgeworpen מ; zoo moet het worden opgevat wegens het Pf ישרה, dat ongetwijfeld als negatieve herhaling van het vorige is bedoeld.

Wellhausen, gevolgd door Nowack en Happel [2]), wil in plaats hiervan een nominativus absolutus lezen, „auf den sich die Suffixe masc. sg. beziehen können; und dieser Nominativ muss im Gegensatz zu הצדיק stehen". Hij wil dan lezen: הָעַוָּל. Marti [3]) zou deze conjectuur wel willen goedkeuren, „aber die Fortsetzung ist zu schwach".

Bredenkamp [4]) wil ע׳ emendeeren in הַנֶּעְלָף. Een afschrijver heeft uit dit woord den M.T. gedistraheerd. Werkelijk hebben eenige

1) Aldus wel: Delitzsch, t. a. p. p. 46; Baumgartner, t. a. p. p. 133; Keil, t. a. p. p. 424; Schegg, t. a. p. p. 114.

2) Wellhausen, t. a. p, p. 168; Nowack, t. a. p. p. 282; Happel, t. a. p. p. 37.

3) Marti, t. a. p. p. 337.

4) Bredenkamp, ThStKr. 1889, p. 162.

M.S.S. עֻלְּפָה. Maar de ratio van deze conjectuur is niet in te zien. Het doel is een nomen te verkrijgen, dat eene antithese vormt met צדיק en hoe kan „der Schlaffe, der Feigling” nu als zoodanig dienen? Nowack en Marti verwerpen haar dan ook.

Houtsma [1]) leest עֻפָּלָה en houdt de ה voor den ouden acc.-uitgang na הִנֵּה. עפל is Ptc. Pual voor מעפל (Ges.-K[27] § 52s). Oort erkent deze conjectuur als juist, wat ook Kuenen schijnt te doen [2]). — Of dit grammatisch te verdedigen is, moet betwijfeld worden.

Van Hoonacker [3]) leest עָלַף, il succombe, celui qui etc.; Halévy [4]): עֲקֻלָּה être tortueux, wat naar den zin vrij wel op hetzelfde neerkomt als de M.T., dus volkomen overbodig is.

Resultaat der critiek is: eine sichere Conjectur ist noch nicht gelungen (Marti), no acceptable suggestion has been made (Davidson).

De oude vertalingen helpen ook niet. De LXX heeft een hypothetischen zin: ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ. Dit is blijkbaar naar een geheel anderen text dan den Hebreeuwschen der Masorethen. ’t Subject is hier hetzelfde als in v. 4b, n.l. de δίκαιος, het volk. Indien dat de belofte losliet, zou God in hen geen welbehagen hebben. Zoo ongeveer ook Aquila: ἰδοὺ νωχελευομένου, zie den (geestelijk) slappen of tragen (wat op eene lezing: עלף wijst) en Vulg.: ecce qui incredulus est. De Trg. paraphraseert vrij: הָא רַשִׁיעַיָּא en doet duidelijk uitkomen, dat in v. 4a de Chaldeeër is bedoeld. Eenstemmigheid is dus ook hier niet en waarom aan de LXX de voorkeur moet worden gegeven boven den M.T., zooals Happel [5]) wil (hoewel hij ten slotte zich bij We. aansluit), is niet duidelijk.

Waar men, met den M.T. begonnen, niet kan aantoonen, dat textcorruptie bepaald aanwezig moet zijn, en het niet mogelijk blijkt, eene conjectuur te vormen, die op soliden grondslag rust en meer is dan eene bloote gissing, is het eenige, dat overblijft, met de oudere exegese den M.T. te aanvaarden en te trachten daarvan eene verklaring te geven [6]). Zien wij vooraf de overige

---

1) Houtsma, Theol. T. 1885 p. 181.

2) Oort, Theol, T. 1891, p. 361; Kue H. C. O.[2] II p. 388.

3) Van Hoonacker, t. a. p. p. 477.

4) Halévy, t. a. p. p. 198.

5) Happel, t. a. p. p. 10, 11.

6) Halévy, t. a. p. p. 196, 7 is, in tegenstelling met We. e. a., van oordeel, dat v. 4 de juiste text bevat; la conservation remarquable du texte est précisément due à la circonstance, qu'il a été publié aussitôt qu'il sortit au jour.

woorden van v. 4a. ישר recht, effen zijn, hier in ethischen zin, moet in gelijke beteekenis genomen worden als יִשְׁרֵי לֵב (Psalmen) en wil dan zeggen: recht van hart zijn in relatie tot God; het hart, het centrum des levens in de juiste, Gode gevallige verhouding op Hem richten. Zoo vullen עפלה en לא־ישרה elkander positief en negatief aan: wie hoogmoedig is, zich op zichzelf verheft, is goddeloos, niet recht voor God.

בוֹ moet niet verbonden worden met נפשו (zoo Ewald, Reinke: zijne ziel in hem = seine innerste Seele), maar met de verba, waarvan het complement is (Delitzsch e. a.).

Tegen v. 4a heeft men algemeen dit bezwaar, dat er geen duidelijk subject in is, waarop de suffixen betrekking hebben (We.) en dat de noodzakelijke tegenstelling met v. 4b ontbreekt (Marti).

Wat het subject aangaat, is dit werkelijk niet te vinden? De samenhang wijst duidelijk op den Chaldeeër cf. $1^{11 \cdot 17}$. Sedert hij aangekondigd is in 1^6, is hij geregeld het onderwerp van bespreking; zijn gruwzaam optreden geeft aanleiding tot Habakkuks en der vromen droefheid. Het ligt dus voor de hand, dat in het antwoord des Heeren ook van hem wordt gesproken. Dat de text niet zoo duidelijk is als exegeten uit de 19e en 20e eeuw dat wel zouden wenschen, behoeft nog geene instantie tegen de integriteit te vormen. 't Is de eigenaardigheid van den מָשָׁל en de חִידָה, dat zij naar vorm en inhoud wat te raden geven en de Judeeërs uit Habakkuks dagen, die dezen משל op de tafels lazen, zullen zich dan ook met oostersch-speculatieven zin tot nadenken hebben gezet en getracht hebben den zin te verstaan en dien te assimileeren in hunne religieus-gestempelde wereldbeschouwing; te assimileeren ook tot vertroosting hunner geschokte zielen. Hetzelfde karakter van niet-duidelijk-te-zijn op het eerste gezicht vertoont ook de משל van Jesaja (c. 8^1). Deze sloot aan bij Jesaja's prophetie en hoe onduidelijk de inhoud ervan ook zijn mocht, voor hem, die op de hoogte was met Jesaja's streven, was hij te vatten en gaf hij in ieder geval stof tot nadenken, mogelijk ook wel tot bespreking met den propheet. In dien weg zou zeker het bedoelen van den propheet nog kunnen zijn bevorderd.

Met deze raadselachtige inkleeding van den משל hangt ook saam de beantwoording van het tweede bezwaar: dat de noodzakelijke samenhang met v. 4b ontbreekt. V. 4a houdt in eene beschrijving van den verdrukker en v. 4b wijst aan, dat de צ׳

niet zal omkomen in het oordeel, maar באמונתו zal leven. Een gewoon antithetisch parallellisme is dit natuurlijk niet. M. i. bevat v. 4 de kunstige ineenstrengeling van twee antithetische spreuken. Hunne saamstelling tot één spreuk vond derwijze plaats, dat van iedere spreuk één lid is weggevallen en het andere lid der andere spreuk als vervollediging dienst deed. Habakkuks bedoeling is dan aldus geweest: Zie, opgeblazen, niet recht is zijne ziel in hem; het hart des rechtvaardigen is nederig in zijn vertrouwen op God. — De goddelooze zal in het oordeel door zijne zonde vergaan; maar de rechtvaardige zal door zijn geloof leven. De beschrijving van den goddelooze involveert het oordeel Gods over hem; de verklaring Gods, dat de צ׳ leven zal in den tijd, als de goddeloosheid zich openbaart en behouden zal worden in den eindtijd, als God ten oordeel komen zal, doet tevens zien, hoe die rechtvaardige nu is en wezen moet. De woorden zijn daarbij met zorg gekozen. עפלה staat tegenover באמונתו en לא־ישרה tegenover צדיק [1]).

Delitzsch [2]) c. s. die den צדיק in v. 4b houden voor dezelfden als in 1[4. 13] en daaronder dus verstaan de Joden van dien tijd, staan eene meening voor, die moeilijk te handhaven is. Immers toch, de inhoud van het Tafelopschrift ging niet dadelijk in vervulling, het zou een langen tijd nog duren; de eindtijd is pas de tijd, waarin de prophetie in vervulling gaat; tot wachten wordt daarom vermaand. Dit zou niet behoeven vermeld te worden, wanneer het destijds levend geslacht de vervulling zou zien. Het opschrijven was juist noodig om den חזון te bewaren voor lange jaren. Dat zelfs de צדיק Israel als volk zou zijn, gaat niet op; want wel is Israel verlost van de Chaldeeën, maar het kwam niet meer tot restauratie van het onafhankelijk volksbestaan. De „zeitgeschichtliche" opvatting brengt bij de uitlegging op een verkeerd spoor. Daarom moet צ׳ hier worden opgevat als hij, die zijne gerechtigheid in God heeft, het waarachtige, geestelijke Israel, dat ook was in Habakkuks dagen, en dat toen en nu en tot aan 't eind der dagen door zijnen onderdrukker, die zich tot anti-god stelt en zichzelf god acht, wordt vervolgd en onderdrukt. Het verband van v. 4 (tafel-

---

1) Böhmer, N. Kirchl. Zeitschrift 1899, p. 727; Knabenbauer, t. a. p. p. 74.
2) Delitzsch, t a. p. p. 49; Baumgartner, t. a. p. p. 137.

opschrift) met v. 3 (inleiding daarop) verbiedt, v. 4 anders dan in geestelijken, eschatalogischen zin op te vatten. Dat wat de eindtijd zal te aanschouwen geven, de volledige triumph van God en Zijne צדיקים over de anti-goddelijke wereldmacht, vertroost nu reeds de harten en doet met vertrouwen op God wachten. Zoo dus, bij applicеerende deductie, konden Habakkuk c.s. in den צדיק zichzelf herkennen.

יִחְיֶה staat hier in praegnanten zin en beteekent 1°. in antithese tegen het ondergaan van den goddelooze in het oordeel: het verschoond-blijven in het gericht; en 2°. positief: het heil en den zegen Gods ervaren. Zoo had reeds Amos (5^{4}) de gemeenschap met God en het smaken Zijner genade in die gemeenschap genoemd [1]). Desgelijks noemt ook Habakkuk, die in zijne spreuk Amos (יחיה) en Jesaja (die יחיה van Amos in c. 7^{9} weergeeft door נאמן) vereenigt, die behoudenis van het oordeel: leven.

בֶּאֱמוּנָתוֹ moet verbonden worden met יחיה [2]) en vertaald worden door: geloof. אמונה, van den stam אמן, vast, stevig zijn, beteekent: vastheid. Dit begrip „vastheid" wordt op velerlei wijze in het O. T. gebruikt. De physische zin komt uit in Ex. 17^{12}: de handen van Mozes waren stevig (tegenover: bevend). Overdrachtelijk wordt het in Jes. 33^{6} gebezigd van tijden: gerust, zeker. Dan van den mensch in ethischen zin: oprechtheid Ps. 119^{30}, Spr. 28^{20}; waarheid Spr. $12^{17.\,22}$, 14^{15}, Jer. 9^{2}; vooral: trouw, Jer. 7^{28} (van het Bondsvolk om zijnen God te dienen), 1 Sam. 26^{23}, Jes. 59^{4}, Jer. $5^{1.\,3}$ (van den mensch in zijne verhouding tot zijnen naaste); 2 Kon. 12^{16}, 22^{7}, 1 Chron. $9^{26.\,31}$, 2 Chron. 19^{9}, $31^{12.\,15}$, 34^{12} (van het goed-vervullen van zijne werkzaamheden); in aansluiting aan deze laatste beteekenis wordt 1 Chron. 9^{22}, 2 Chron. 31^{18} het ambt zelf א' genoemd.

Zeer dikwijls wordt א' gebruikt van God in ethischen zin: waarheid, als eigenschap Gods, Dt. 32^{4}, Ps. $89^{2.\,3.\,6.\,9}$, 92^{3}, 100^{5}, 119^{90}; deze „waarheid" wordt ook toegekend aan de geboden Gods, Ps. $119^{86.\,138}$, aan den Raad Gods, Jes. 25^{1}, aan Zijne handelingen met menschen Ps. 88^{12}, 119^{75}, Klgl. 3^{23}; in Ps. 96^{13} is א' de handhaving Zijner ordinantiën. Verder: trouw, van Gods werken, Ps. 33^{4}; van Zijn verbond, Hos. 2^{22}, Ps. 36^{6}, 40^{11}, $89^{25.\,34.\,50}$, 143^{1}; in Ps. 98^{3} wijst א' het verbond zelf aan. Zoo wordt ook Jes. 11^{5} א' gepraediceerd van

---

1) Marti, t. a. p. p. 188, 337. 2) Delitzsch, t. a. p. p. 50.

den Messias: de trouw, waarmede Hij Zijn werk verricht.

In onzen text אמונה te vertalen door: trouw, gaat niet. Zoo wordt gedaan door Von Gumpach, Hitzig, Ewald, Wellhausen, Nowack, Duhm, Davidson, Driver. Men vat het dan op als rechtschapenheid, braafheid, ehrliche Gesinnung, Überzeugungstreue, synoniem met צְדָקָה [1]), eene oprechte gezindheid tegenover Iahweh, die den צדיק aan Hem doet vasthouden „in dem Vertrauen, dass er endlich doch der gerechten Sache zu Recht verhelfen werde" [2]). Duhm drukt het op zijn manier uit: „Ehrlich währt am längsten", of in meer religieusen zin: „der Fromme bleibt oben auf wegen seiner Treue gegen die Religion [3]).

Volgens deze geleerden is אמונה eene karakter-eigenschap, eene vastheid van zin en overtuiging, waardoor de צדיק, die deze bezit, niet zedelijk ten ondergaat, maar aan de beloften van Iahweh blijft vasthouden, verzekerd, dat Deze de overhand zal hebben en niet het kwaad. „The righteous man, who is *faithful* in all the relations of life, and is sincere and upright in heart and purpose, has in his character a principle of permanence, which cannot be shaken, and which, whatever external troubles may assail him, should be to him a source of moral strength and security [4]).

Dat hier niet sprake is van vastheid van karakter, blijkt 1° hieruit, dat א' hier staat tegenover עפלה, wat niet aangeeft, dat de Chaldeeër een ijdel, winderig, hoogmoedig man is, die met verachting, uit de hoogte op zijn naaste neerziet.

עפלה heeft hier een bepaald religieus stempel en wijst den Chaldeeër aan als hoogmoedig tegenover God en dat wel in zulk eene mate, dat hij naar 1^{11} zich maakt tot anti-god. En 2° staat dit vers in verband met het voorafgaande, waarin vermaand wordt tot geduldig wachten op den חזון, d. i. Gods Woord, den propheet geopenbaard.

Derhalve moet de אמונה op God zich richten, en kan dus naar het verband, waarin hier van אמונה, vastheid sprake is, niet anders zijn dan: het vaste vertrouwen op God.

Door deze אמונה leeft nu de rechtvaardige. De ב is hier, even-

---

1) Hitzig, t. a. p. p. 278.
2) Wellhausen, t. a. p. p. 168; zoo ook Nowack, t. a. p. p. 282.
3) Duhm, t. a. p. p. 47.
4) Driver, t. a. p. p. 77.

als Ez. 18^{22} (בְּצִדְקָתוֹ אֲשֶׁר־עָשָׂה יִחְיֶה) ב instrumenti en voert het werkzame medium der levensonderhouding in [1]).

En als de צדיק nu dat Woord Gods gelooft en dus zijne twijfelingen laat varen en, hoe donker het heden voor de gemeente Gods ook is, toch aan God en aan Zijne heilsbeloften zich vastklemt in deemoedig vertrouwen, dan zal hij leven.

באמונתו geeft dus aan: niet, dat het leven van den צ׳ zijn oorsprong heeft in hemzelf; maar: dat hij, die door God tot צ׳ is gemaakt, dus aan Zijne zijde staat en in Zijne gemeenschap is, tot het genieten dier gemeenschap, tot blijdschap in de verdrukkingen, tot een hopen op Gods beloften, ook in den grootsten nood, komt, als hij gelooft, met vast vertrouwen aan God zich vastklemt.

אמונה moet dus in dit vers worden vertaald door: *geloof*. Zoo Delitzsch, Reinke, Happel, Marti, von Orelli. Treffend juist vertaalde de LXX: *πιστις*. Evenwel lazen zij, in aansluiting aan v. 4a: *ὁ δικαιος ἐκ πιστεως μου ζησεται*, dus: באמונתי; de genetivus *μου* is volgens hunne lezing, Gen. subj., 't suffix ziet op Iahweh en de אמונה is de trouw aan Zijn volk bewezen. Hiertegenover staat, dat Syr., Vulg. (in fide sua) den M.T. volgen, zoo ook Symm.: *τῃ ἑαυτου πιστει*. De schrijver van den brief aan de Hebreeën citeert in 10^{38} naar de LXX: *ὁ δε δικ. μου ἐκ π. ζ.*; daarentegen laat Paulus Rom. 1^{17}, Gal. 3^{11} 't pronomen weg, hij heeft blijkbaar den Hebreeuwschen text gekend.

Dit vers blijkt dus te zijn een der gewichtigste uit het O. T. [2])

---

1) Von Orelli, t. a. p. p. 144.

2) Het kan moeilijk pleiten voor diep verstaan van Israels religie, als Wellhausen zegt: « Geschaut hat Habakuk herzlich wenig .... Die Antithesis hat ein andrer Mann dadurch berühmt gemacht, dass er einen andren Geist hineinlegte » (t. a. p. p. 168). Zie ook: Dr. W. Staerk, das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten, Göttingen, 1908, p. 160. — Met instemming citeer ik hier Marti (p. 337): « Es ist doch keine so gleichgültige Offenbarung, wenn man bedenkt, welche Rätsel dem frommen Juden das Unglück des Gerechten aufgab. Das gleiche Problem hat ja so oft die alttestamentlichen Frommen beschäftigt und nicht nur im A. T. haben die Leiden und die Gottlosigkeit der Gegenwart den Glauben an die Nähe des jüngsten Gerichts belebt vgl. Mal. 3^{14-21}, das Buch Dan., ferner im N. T. 1 Joh. 2^{18} (*ἐσχατη ὡρα ἐστιν*). Tegen Wellhausen merkt Halévy, t. a. p. p. 198 op: « Il ne vient pas à l'idée du savant critique, que le verset (4) peut dire autre chose, que la banalité, qu'il lui prête ». —

Ook het Jodendom, dat van een leven uit het geloof niet veel begreep, maar dat de verdienste als voornaamste heilprincipe beschouwde, heeft de centrale beteekenis van dit vers gevoeld. Gemara Maccoth f 24a wordt gezegd, dat David de 613 sinaïtische geboden in 11 heeft tezamengevat (Ps 15), Jesaja in 6 (33^{15}), Micha in 3 (6^{8}), Amos (5^{4})

en het heeft nog meerdere waarde voor den tijd van het N. T., wijl zijne diepe beteekenis pas wordt gezien in het licht der openbaring van den Heere Jezus Christus. Zijne vervulling is ook nu nog niet gekomen en snelt nog heen naar den dag der dagen. En is het probleem, dat Habakkuk bezighield, dat behandeld wordt in Job, Mal. 3^{14-21}, Ps. 73, ook nu nog niet opgelost, zoo blijkt ook voor onzen tijd het groote gewicht van Habakkuks tafelopschrift: וצדיק באמונתו יחיה.

Over den omvang van het tafelopschrift bestaan verschillende opinies.

1. Delitzsch spreekt zich in zijn commentaar (p. 44) uit voor het gevoelen, dat v. 4—20 het tafelopschrift vormen. Zoo schijnt ook Von Orelli, t. a. p. p. 144 te meenen. Het hoogst onwaarschijnlijke hiervan blijkt uit de lengte van het stuk. Evenals in Jes. 8, verwacht men een spreuk, geschikt om op een bord te worden ingegrift.

2. Hitzig [1]) neemt als inhoud v. 4—8. Maar het afbreken met v. 8 is zeer willekeurig. V. 6b—8 staat met de andere weeën gecoördineerd.

3. Bredenkamp [2]) houdt v. 3—5a voor het tafelopschrift. Hiertegen moet dit bezwaar worden gemaakt, dat dan in 't gezicht zelve sprake is van het gezicht, en dat het opschrift abrupt eindigt. V. 5b, dat weer een woord van den propheet moet zijn, begint dan met een relatieven zin zonder hoofdzin. Eene incisie te maken tusschen v. 5a en 5b gaat niet aan; v. 5 is één geheel.

4. Duhm [3]) wil, dat v. 3 de inhoud van het tafelopschrift vormt. Hij vindt dit wel wat „dunkel", maar dat is met orakels meer het geval. En wijl dit vers als חזון, die op tafels moet worden ingegraveerd, wel wat „inhaltlos" is (wat Duhm toegegeven moet worden), vraagt hij of „etwa Habakuk die Inhaltlosigkeit der vermeintlichen Offenbarung in v. 4 zum Voraus

---

of liever Habakkuk in 1, dit namelijk: de rechtvaardige zal door zijn geloof leven (geciteerd door Delitzsch, t. a. p. p. 53).

1) Hitzig [2], t. a. p. p. 258.

2) Bredenkamp, Die Tafelinschrift Hab. 2, ThSKr. 1889 p. 161—4. Budde Z. A. T. W. 1889, p. 155, 6 ondersteunt dit gevoelen. כִּי in v. 3 is dan gelijk aan het Grieksche ὅτι tot inleiding van eene directe rede.

3) Duhm, t. a. p. p. 42.

entschuldigen" wil? Waarom echter, als men zijne opvatting als inhaltlos moet aanduiden, deze „Inhaltlosigkeit" den propheet aangewreven en niet liever gezocht naar eene verklaring, die houdbaar is?

5. Von Gumpach en Happel [1]), die zich in geene van deze meeningen, noch in de zoo aanstonds te vermelden opinie van Ewald c.s. kunnen vinden, zoeken den inhoud van het tafelopschrift in 1^{5-11}. Om deze verzen draait de geheele prophetie; zij zijn de kern van het boekje. — Het bezwaar, dat deze opvatting drukt, is dat men na 2^1 eenen חזון verwacht. De prophetie 1^{5-11} was gegeven en had Habakkuk c.s. niet gerustgesteld; moeilijk is dus aan te nemen, dat enkel opschrijven den geloovigen geven zou den gewenschten troost. Ook de inhoud pleit er tegen, de pericoop is (cf. v. 6—10) te uitvoerig schilderend voor eene openlijke publicatie. Ook is מועד en קץ niet in overeenstemming te brengen met de komst van den Chaldeeër, wiens ondergang in v. 11 slechts impliciet wordt medegedeeld.

6. Als inhoud van het tafelopschrift moet genomen worden *v. 4.* Zoo Ewald, Nowack, Marti, Kirkpatrick [2]). De gronden daarvoor zijn boven gegeven. De plaats in het geheel der prophetie is logisch juist; de inhoud is kort en puntig, geheel het karakter van een משל, een kernspreuk vertoonende, en rijk aan leering en vertroosting, juist gepast voor de bezwaarde geloovigen in dien tijd.

Deel 2. *Hoofdstuk* 2^{5-20}.

V. 5—20. Wat nu volgt in het boek, is nadere explicatie van den inhoud van het tafelopschrift. V. 5—20 sluit zich aan bij v. 4a; cap. 3 bij v. 4b. V. 5—20 wijst aan, waarin het oordeel over den רשע bestaat en waarom het over hem komt; na de inleiding (v. 5—6a) volgen 5 weeën over den vijand van God en Zijne צדיקים.

V. 5—6a. 5 En voorzeker — — — — — — — —
een overmoedig man — die blijft niet rustig,
hij, die als Šeôl den muil wijd opent,

1) Von Gumpach, t. a. p. p. 132; Happel, t. a. p. p. 12, 3.

2) Ewald, t. a. p. p. 41; Nowack, t. a. p. p. 282; Marti, t. a. p. p. 336, Kirkpatrick, t. a. p. p. 277.

en die onverzadigbaar is als de dood,
zoodat hij tot zich alle volkeren verzamelt
en tot zich alle natiën vergadert.
6 Zullen deze allen niet een spreuk tegen hem
[opheffen,
ja eene beeldrijke raadselspreuk tegen hem?
[En men zal zeggen:

Deze verzen bieden enorme moeilijkheden. Delitzsch c.s. die zich aan den M. T. hielden, vertaalden: Bovendien, de wijn bedriegt; een overmoedig man — die bestaat niet. Wijn namen zij in reëelen zin, als drank, die den mensch dwaas maakte en in zijn roes hem deed pochen en snoeven; en die verderf bracht over degenen, die zich aan hem overgaven, Spr. 23^{22}. De uitspraken zijn gnomisch algemeen, maar zien toch speciaal op den Chaldeeër. Als commantaar op „wijn" wordt verwezen naar de slemppartij van Belsazar (Dan. 5) en haalt men aan Curtius V 1: Babylonii maxime in vinum et quae ebrietatem sequuntur effusi sunt [1]). — Evenwel is zeer moeilijk in te zien, waarom hier plotseling melding wordt gemaakt van den „wijn". Het doel van v. 5 en 6a is duidelijk: het oordeel over den Chaldeeër, of liever meer universeel, den רשע (v. 4a), dat in de volgende weeën (5—19) wordt uitgewerkt, wordt hier ingeleid met eenige qualificaties, die nauw aansluiten bij עפלה; dit blijkt duidelijk uit de vermelding van zijnen hoogmoed en zijne ongebreidelde veroveringszucht; maar hoe wordt dan hier opeens de wijn vermeld? Hij komt in het O. T. voor als genotmiddel, dat het hart des menschen verheugt (Ps. 104^{15}); als een opwekkend middel, dat tot moedige daden aanspoort, zoo zelfs tropisch van Iahweh, Ps. 78^{65}; verder Spr. 23^{32} als iets, dat in de uiterste gevaren brengt (v. 34), daar hij verleidt tot wat zedelijk verkeerd is, vooral tot hoererij, tegen welke zonde de pericoop van v. 26 af is gericht; terwijl in Spr. 20^{1} (לֵץ הַיַּיִן) gewezen wordt op het niet-wijs-zijn (לֹא־יֶחְכָּם) van hem, die daarvan een onmatig gebruik maakt. Maar dat de wijn den mensch opgeblazen maakt, hoogmoedig maakt, wordt nergens uitgesproken en ligt ook niet in den aard der zaak; het gedrag van Belsazar is dan ook niet als

1) Delitzsch, t. a. p. p. 54 sq., Keil, t. a. p. p. 427. — Verder: Baumgartner, Kleinert, Reinke, Pusey.

algemeene regel te stellen. Bovendien, doel van een gnome is juist niet het speciale, maar het algemeene te beschrijven.

Men heeft dan ook ijverig beproefd, door conjectuur de blijkbaar aanwezige textcorruptie te verbeteren, zonder dat men echter kwam tot een bevredigend resultaat.

De oude vertalingen helpen hier weinig. Syr. zwijgt geheel hierover; de Trg. heeft den M. T. gehad, maar maakt er eene vergelijking van (וְאַף הָא כְּטְעֵי בְחַמְרָא, en voorzeker, deze zijn als degenen, die dwalen door den wijn) evenals de Vulg. (et quomodo vinum potantem decipit, sic erit vir superbus) [1]); de LXX heeft blijkbaar een heel anderen text gehad: *ὁ δε κατοιομενος καὶ καταφρονητης, ἀνηρ ἀλαζων κτλ* [2]).

Houtsma, gevolgd door Oort, Smit en Marti [3]), leest i. p. v. היין : הַוָּן, een nomen van den vorm kattal van הון of הין Dt. 1^{41}, welke nomen beteekent: trotschaard. 't Is dan hapaxlegomenon.

Bredenkamp [4]) wil, overeenkomstig Jes. 40^{17} veranderen: אֶפֶס כְּאַיִן, wie nichts. Wellhausen, wien Nowack, Marti en Driver [5]) bijvallen, zet aan 't begin een הוי, naar analogie van wat volgt. Dit is „aller Wahrscheinlichkeit nach in dem gänzlich unmöglichen היין zu finden. Es bleibt dan freilich ואף כי als nicht aufgehender Rest, aber damit hat noch niemand etwas anzufangen gewusst". Dit laatste doet echter zien, dat de conjectuur niet opgaat. אף כי staat er, en men mag het maar niet zonder meer schrappen, wijl eene gissing van den exegeet daardoor blijkt niet te behooren tot het gebied der mogelijkheden. Bovendien, deze verandering van היין in הוי is daarom niet gerechtvaardigd, gelijk terecht door Duhm [6]) is opgemerkt, wijl de weeën pas in v. 6a hunne gemotiveerde inleiding hebben en pas met v. 6b kunnen beginnen.

Duhm [7]) zelf gist i. p. v. היין : יָהִין (Dt. 1^{41}). Dit geeft z. i. eene

---

1) Zoo wil ook Hitzig t. a. p. p. 279: כי היין saamvoegen tot כהיין = כיין.

2) Reinke, t. a. p. p. 100 en Knabenbauer, t. a. p. p. 78 houden deze lezing van de LXX voor onjuist en nemen als juiste aan, die gevonden wordt in de Ed. Basil. *κατοινουμενος*, vino obrutus, ebrius. Happel, t.a.p. p. 37 houdt het voor «wahrscheinlich, dass LXX das Bild des Weines mit: *κατοιομενος*, hochmütig, aufgelöst haben».

3) Houtsma, Theol. T. 1885 p. 182; Oort id. 1891 p. 361; G. Smit, de prophetie van Habakkuk (diss.) 1900, p. 44. Marti, t. a. p. p. 343.

4) Bredenkamp, ThSKr. 1889, p. 182.

5) Wellhausen, t. a. p. p. 168; Nowack, t. a. p. p. 284; Marti, t. a. p. p. 343; Driver, t. a. p. p. 77.

6) Duhm, t. a. p. p. 47; Van Hoonacker, t. a. p. p. 479.

7) Duhm, t. a. p. p. 47. Zoo ook: Halévy, t. a. p. p. 200.

goede voortzetting van עפלה v. 4. Het ptc. בוגר dient dan om het verbum finitum aan te vullen en naar Ges.-K[27] § 120b staat het hoofdbegrip in het ptc. יהיז בוגר vertaalt Duhm dan aldus: „Er treibt dreisten Raub".

Van Hoonacker [1]) leest: הוֹנוּ en neemt het voorafgaande: אף כי in vermeerderenden zin: et combien plus accablera-t-on. —

Het bezwaar tegen de conjectuur van Houtsma is, dat, daar הון en בוגר elkander aanvullen, גֶּבֶר יָהִיר noodzakelijk praedicaat moet zijn en dan levert de conjectuur een tamelijk smakeloozen zin op van opeengehoopte synoniemen: ja, de trotschaard en roover is een pronker.

בגר zal hier evenals in Jes. 21², 24¹⁶, 33¹, wel genomen moeten worden in de beteekenis: rooven.

וְאַף כִּי dient niet genomen in vermeerderenden zin: en daarenboven, daarbij komt nog; maar in verzekerenden zin: en gewis, voorzeker. V. 5 voegt niet een gewichtig moment aan v. 4 toe (Keil); maar knoopt bij v. 4 aan en geeft eene uitvoerige prophetische beschouwing over de eerste helft van het tafelopschrift.

יָהִיר is goed wedergegeven door LXX: ἀλαζων; 't komt ook nog voor in Spr. 21²⁴ in parallellisme met זֵר overmoedig, godvergeten. Wellhausen [2]) vermoedt, dat in plaats van יהיר een woord heeft gestaan, dat „Gier" beteekende.

De ו voor לֹא maakt, dat het subject van den zin er uitziet als een voorzin en op den voorgrond wordt geschoven. Cf. Job 23¹², 25⁵, 36²⁶, Ps. 115⁷ [3]).

Ook יִנְוֶה levert groote moeilijkheden op. Delitzsch [4]) neemt als grondbeteekenis aan: wonen; in dit verband wil 't zeggen: geene vaste plaats, geen bestand hebben; hij beroept zich hiervoor op den Trg., die לָא יִתְקַיַּם vertaalt, op de Gemara en Joodsche commentatoren. Hiertegen heeft Wellhausen opgemerkt: „daraus dass das Substantivum נוה Wohnung (eigentlich: Ziel der Wanderung, daher auch Weide- und Lagerplatz) bedeutet, folgt noch lange nicht, dass das entsprechende Verbum gleiche Bedeutung habe. Vielmehr ist das Verbum im Hebräischen überhaupt verloren gegangen" [5]). In plaats van ינוה wil hij lezen: ירוה (van רוה rijkelijk drinken), zoodat een parallellisme ontstaat met ישבע. De conjectuur

1) Van Hoonacker, t. a. p. p. 478.
2) Wellhausen, t. a. p. p. 168.
3) Delitzsch, t. a. p. p. 56.
4) Delitzsch, t. a. p. p. 56, 7.
5) Wellhausen, t. a. p. p. 168.

is vernuftig, maar heeft geen steun in eenige oude vertaling; ook is het parallellisme onwaarschijnlijk, daar ישבע reeds correspondeert met הרחיב נפשו en „zat worden" niet past bij „overmoedig".

Driver [1]) verandert de punctuatie en leest: יָנִוחַ, die niet rust, „the words thus referring to the restless ambition of the Chaldeans". Toch schijnt mij deze verandering niet geboden. Vulg. heeft: et non decorabitur, las dus onzen M.T., maar vertaalt נוה van den homonymen wortel: heerlijk zijn (komt voor in het adjectief נָוֶה schoon, liefelijk, Jer. 6^{2}, in het verbum Hi. Ex. 15^{2}). De LXX: οὐθεν μη περανῃ, kan eene omschrijving hebben gebruikt. De Trg. heeft ינוה beslist genomen in den zin van bestaan, duurzaam, bestendig zijn: לא יתקים en bracht dus נוה wel in verband met נָוֶה woning. Op grond van Trg. en Vulg. moet dus de M.T. worden gehandhaafd.

De beteekenis zal dan wel deze zijn: blijven; vast, duurzaam zijn; en zal hier wijzen op den gemoedsaard van den overmoedige, die zich niet tevreden houdt met wat hij heeft, maar die, alle koningen naast zich verachtend, gedurig uit is op veroveringstochten en zoodoende in zijnen hoogmoed niet rustig is, maar steeds haakt naar nog meer. Hierbij past zeer goed, wat volgt in dit vers.

אֲשֶׁר הִרְחִיב וגו׳ staat epexegetisch bij גבר יהיר; אשר heeft als nota relationis daarop betrekking. Dit halve vers teekent de onverzadigbare begeerte, die den overmoedigen trotschaard onrustig doet zijn. Beeld in de vergelijking is de שְׁאוֹל, het schimmenrijk, welks lust tot verslinden ook nimmer wordt gestild en dat daarom, evenals in Jes. 5^{14}, wordt voorgesteld als een monster met geopenden muil; cf. Spr. 27^{20}, 30^{16}. In plaats van het orgaan staat de begeerende ziel en deze voor de begeerte zelf.

Bij וְהוּא כַמָּוֶת וְלֹא יִשְׂבָּע is de constructie parallel met die van גבר יהיר ולא ינוה. Nowack [2]) houdt והוא כמות voor eene glosse, daar deze woorden overcompleet zijn in het vers; eene glosse, die daaraan te kennen is, dat ולא ישבע zich, met voorbijgaan van והוא כמות aan den voorafgaanden zin aansluit. Daartegenover oordeelt Marti [3]) geheel terecht, dat Nowack ten onrechte het door het parallellisme gesteunde והוא כמות schrapt.

1) Driver, t. a. p. p. 77.
2) Nowack, t. a. p. p. 284.
3) Marti, t. a. p. p. 344.

De impfa consec. geven, evenals $1^{9.10.}$, aan wat het voortdurend resultaat van deze onverzadigbare begeerte is [1]).

V. 6a. De propheet, door v. 5a verzekerd van den ondergang van de anti-goddelijke macht, waaronder hij, wel niet verbis expressis, maar toch duidelijk merkbaar in de eerste plaats den Chaldeeër verstaat, die in zijne dagen die macht representeerde, legt hier het oordeel over hem den overwonnen volkeren, die zuchten onder zijne tyrannie, als מָשָׁל in den mond. Meer dan litteraire inkleeding is dit niet, daar in v. 6b sq. de propheet (en niet de volken) sprekend subject is, die in den naam des Heeren het „Wee" uitroept.

הֲלֹא drukt hier, gelijk steeds, eene sterke bevestiging uit. De weeën worden genoemd: מָשָׁל וּמְלִיצָה חִידוֹת. Een משל is eene vergelijking, *παραβολη*, dan: dichterlijke iede, gnome [2]). Op zichzelf beteekenen noch מ׳, noch de volgende woorden: spotlied; deze beteekenis kan slechts blijken uit den samenhang, מְלִיצָה en חִידוֹת zijn synoniem, asyndetisch als epexegese geplaatst bij משל. Doel daarvan is aan te geven, dat de מ׳, de *παραβολη* een duister, aenigmatisch karakter heeft (LXX: *προβλημα εἰς διηγησιν*). מליצה van ליץ geeft volgens Delitzsch (p. 59) aan: het litterair-schoone, „die Dichtung also von Seiten der angestrebten Schönheit der Sprachform"; volgens Keil (p. 428) beteekent het: „oratio detorta, non aperta, also: Bildrede". Hier heeft het, naar het verband, aan te geven, iets wat, schoon voorgesteld, nadenken en toelichting vereischt, om begrepen te worden. חידה is een raadsel, eene spreuk van raadselachtigen inhoud, die uitlegging behoeft (Ez. $17^{2\ v.v.}$) [3]). De prophetie, die volgt, is dus een spreuk, in kunstigen vorm aangeboden, maar die nadenken vereischt, een aenigmatisch karakter draagt. Dit aenigmatische moet niet alleen worden gezocht in duistere woorden en spreekwijzen, maar vooral in het prophetische van dezen משל; het gaat wel tegen den Chaldeeër, maar dit is bijzaak; hij is meer embleem van de macht, tegen wie geprophetеerd wordt dan die macht zelf; die macht is de anti-god en tegen hem richt zich het „Wee" van Iahweh. De prophetische toon der verzen 3 en 4 is ook hier aangeslagen.

1) Reinke, t. a. p. p. 101; Keil, t. a. p. p. 427.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 59.

3) Cf. Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit, Leipzig 1836 p. 196 v.v.

וַיֹּאמַר is wel grammatisch, maar niet logisch zonder subject. Het staat onpersoonlijk en dient hier, evenals לֵאמֹר, tot inleiding van eene directe rede [1]). Waarom ויאמר zou moeten veranderd worden in ויאמרו (We., Now., Hal.), wordt niet nader aangegeven; deze verandering is dan ook, daar factisch de propheet, en niet de volkeren, sprekend subject is, niet noodig.

V. 6b—8. [6b] Wee hem, die zich verrijkt met wat het zijne
[niet is! — tot hoelang? —
en die zijne schulden over zich zwaar maakt!
7 Zullen niet plotseling opstaan zij, die u bijten,
en ontwaken zij, die u schudden,
zoodat gij hun wordt tot gewissen buit?
8 Want gij hebt groote volkeren geplunderd —
u zal plunderen al het overblijfsel der volken
wegens het vergoten menschenbloed en het geweld
[tegen de aarde,
de stad en al hare inwoners.

Het eerste Wee. Een Godsoordeel wordt dreigend tegen den רשע uitgesproken, wijl hij in zijnen overmoed niet heeft geacht de goddelijke ordinantiën van den eigendom, maar steeds belust op verovering, volkeren heeft onderworpen en het hunne zich heeft toegeëigend. Dit oordeel zal ten uitvoer worden gelegd naar de wet der vergelding: hij zal den anderen volkeren ten buit worden.

Sprekend subject in deze verzen en in het verdere van dit hoofdstuk is de propheet. Spreker en toegesprokene zijn in v. 5—20 dezelfden. Zooals reeds boven is gezegd, is het in-den-mond-leggen van een משל aan de volkeren niet meer dan litteraire inkleeding; de gedachte, die daarmede wordt uitgesproken, is deze: dat het oordeel, dat Gods werk is, zich realiseeren zal ook door middel van de volkeren. Reeds v. 7 toont, dat de volkeren in dat vers niet subject zijn; er wordt over hen gesproken in den 3en persoon (לָמוֹ). V. 6b alleen te nemen als mashal der volkeren, zooals Happel [2]) wil, heeft dit tegen, dat dit lied dan zeer kort wordt; de zeer gewichtige bestanddeelen v. 7 en v. 8 moeten dan worden

1) Delitzsch, t. a. p. p. 60; Von Orelli, t. a. p. p. 145.
2) Happel, t. a. p. p. 39.

beschouwd als latere toevoegsels en daartegen pleit beslist de eenheid van de gedachte in deze spreuk. Happels fout ligt reeds hierin, dat hij mashal opvat als spotlied; ware deze opvatting de juiste, dan zou ook zijne opmerking juist kunnen zijn, „dass, sobald die Völker ein Spottlied über den Feind anheben, sie schon der Herrschaft des Feindes sich entzogen haben müssen, dies also nicht als zukünftig 2^7 vorhergesagt werden kann". Happels opvatting leidt dan tot algeheel verbreken van de eenheid van dit gedeelte (v. 5—20). Wanneer men echter reeds v. 6b neemt als woord van Habakkuk, vervallen al deze hypothesen van compositie, die trouwens toch niet kunnen bewezen worden en kan men recht laten wedervaren aan de eenheid van gedachte, die dit stuk beheerscht.

De toegesprokene, tot wien in deze 5 weeën het woord wordt gevoerd, kan niemand anders zijn dan de רשע, wien de eerste helft van het tafelopschrift gold. Een vermelden van historische personen en feiten, zoekt men tevergeefs. In deze geheele rij van weeën wordt het standpunt, waarop het antwoord des Heeren den propheet plaatste (v. 2, 3) niet verlaten; de prophetie, gegraveerd op de tafelen, had betrekking op den eindtijd en realiseert zich alle eeuwen door tot het einde er is; deze grondtoon van v. 2—4 klinkt nog door in v. 5—20. Daarom heeft deze prophetie nog dezelfde beteekenis en waarde voor onze dagen als voor die van Habakkuk. Het gaat dus niet op, om als enkel object van den mashal te nemen „der Chaldäer, der König Babels und in ihm sein Volk" (Delitzsch) en geheel en al af te wijzen is de opinie der Rabbijnen, die als object Nebucadnezar of Belsazar namen. Zeer zeker was in Habakkuks dagen de Babylonische wereldmacht de toenmalige openbaringsvorm van den anti-god, maar dit was het culmen niet. Dit neemt niet weg, dat Habakkuk als auctor secundarius het oog heeft gehad op de Babyloniërs en bij zijn propheteeren tegen de wereldmacht doet hij het dan ook in termen, die op de Chaldeeën zien.

V. 6b הוי is hier gebruikt, zooals meestal, tot inleiding van eene onheildreigende uitspraak. Zoo blijkt dan, dat toen Habakkuk deze prophetie uitsprak, de druk der Chaldeeën nog aanhield [1]).

---

1) Hoe Hitzig, t. a. p. p. 280 zeggen kan: «Offenbar sind ihre (sc. der Völker) Worte nicht ein Seufzer während des noch lastenden Druckes, sondern ein Frohlocken bei dessen Aufhören», is niet wel te begrijpen.

הַמַּרְבֶּה wordt het best geconstrueerd absoluut, zooals Spr. 13[11], of met verzwegen dat. commodi als reflexief: לוֹ, zooals Spr. 22[16]. לֹא־לוֹ is dan bepalende accusatief, niet object bij מ'. De uitdrukking is dan veel krachtiger: veel doen zijn te zijnen behoeve; te eigen bate vermeerderen, zich verrijken.

לֹא־לוֹ slaat daarbij terug op 1[6]. Hierin nog een tweeden, dieperen zin te vermoeden: „der nicht sich aufhäuft, non suo commodo, weil unrecht Gut nicht gedeihet" [1]), acht ik onjuist. In deze woorden en in עַבְטִיט en נֹשְׁכֶיךָ een „Doppelsinn" op te merken en daarin het diepzinnige, het aenigmatische van den mashal te laten opgaan, acht ik niet juist; dit zou hoogstens, had Habakkuk werkelijk bedoeld, wat men erin zien wil, woordenspel zijn geweest, maar geene חִידָה. Want het diepzinnige moet gezocht worden in de spreuk, niet in eene geestigheid van dubbelzinnige woorden. Het vervolg van den mashal behoudt zeer zeker zijn diepen zin, maar mist de dubbelzinnige woorden; vandaar dat het mij het zekerst toeschijnt, hier niet teveel, of liever in 't geheel niet, eraan te hechten.

עַד־מָתַי is op te vatten als tusschenzin; en dan niet als uitroep: während wie langer Zeit? [2]) Ook niet als uitroep, die voortkomt uit angst of bedruktheid: „wie lange wird er ungestraft dies thun?" [3]) Maar als uitroep van blij ongeduld: hoe lang zal het nog duren, wanneer komt de beloofde uitredding? Het הוֹי tegen den רשע uitgesproken in den naam der Heeren, verzekert reeds zijnen ondergang; vandaar dat niet meer droefheid, maar blijdschap heerscht bij den propheet en hij zijne eigene rede onderbreekt met dezen uitroep van ongeduld [4]). Het te schrappen, zooals Wellhausen, Nowack en Marti willen, omdat het „späteren Ursprungs" zou zijn, waarschijnlijk eene glosse van een lezer, wordt door Duhm en Halévy [5]) terecht verworpen. Het vers wordt er des te levendiger door. מַכְבִּיד staat gecoördineerd met המרבה en zet den uitroep, met הוֹי begonnen voort. Evenals in Jes. 5[20], 10[1] staat hier na een door het artikel gedetermineerd

1) Delitzsch, t. a. p. p. 65; en verder Baumgartner, Keil enz. Ook Hitzig, t.a.p. p. 280, Nowack, t. a. p. p. 284.

2) Hitzig, t. a. p. p. 280.

3) Delitzsch, t. a. p. p. 63.

4) Cf. Happel, t. a. p. p. 38: triumphierender Ausruf: bald hat es ein Ende. Die Völker wissen, dass das Ende der Tyrannei gekommen ist.

5) Duhm, t. a. p. p. 50; Halévy, t. a. p. p. 201.

ptc., het ptc. zonder artikel; dit laatste wordt door het eerste genormeerd [1]).

עָלָיו wijst aan, dat wat de רשע zwaar doet zijn, op hemzelf nederkomt en hem nederdrukt.

עַבְטִיט mag niet met Syr., Vulg., Rabb., eenige MSS en Happel [2]) gescheiden worden in עב טיט in de beteekenis van: wolk van modder. Want 1⁰ is עבטיט (als één woord) te merkwaardig, om dadelijk maar te worden veranderd in een vorm, die grammaticaal niets bijzonders oplevert; en 2⁰ wordt de zin er niet beter op: „wolk van modder" is èn op zichzelf èn in 't verband van het vers vreemd en moeilijk te verklaren.

עבטיט is gevormd van den stam עבט te pand geven, op pand leenen, en wel naar den nominaalvorm qatlîl; zoo ook: סַגְרִיר en כַּמְרִיר. De beteekenis ervan is die van עֲבוֹט, maar intensief bedoeld: pand; om de intensiteit weer te geven, vertaalt Delitzsch c.s. het als: pignorum captorum copia [3]). Zoo vat de groote menigte der exegeten het op (Del., Baumg., Keil, Kleinert, Hitzig, Reuss, Now., Dav., Dri., v. Or.). Hunne opvatting is in 't algemeen deze: wat de Chaldeeër bijeenraapt, is als eene massa panden, die hij als een onbarmhartigen woekeraar (Dt. 24[10]) den volkeren heeft ontnomen en die hij te zijner tijd moet wedergeven.

Daarnaast vertalen Ewald, Wellhausen en Reinke: Schuldenlast, Verschuldung. De Chaldeeër heeft door zijn veroveren, rooven en moorden eene schuld op zich geladen en die moet hij terugbetalen [4]).

Zakelijk verschil tusschen deze twee opvattingen is er niet. Beide komen hierin overeen, dat de Chaldeeër door zijn onrechtmatig optreden ten opzichte van het eigendom der volkeren zich heeft misgaan en deze zonde wordt door God gestraft op deze wijze, dat de volkeren zullen terugeischen, wat de Chaldeeër niet als vast bezit, doch slechts pand, als schuld bezit. Het woord ע׳ geeft dus aan, dat de Chaldeeër, die met onrechtmatige veroveringsoorlogen zijn grondgebied heeft vergroot, zelf zal te

---

1) Keil, t. a. p. p. 429.

2) Happel, t. a. p. p. 38.

3) Delitzsch, t. a. p. p. 64, 5.

4) De LXX vertaalden: *και βαρυνων τον κλοιον στιβαρως*. Waarschijnlijk is dit eene vrije vertaling, maar toch juist naar den zin. — Cf. Jes. 52[2], waarnaar Happel ter verklaring van den LXX-text verwijst.

niet gaan door oorlogen, in welke andere volkeren zijn gebied veroveren; dat de רשע, die zijne kracht maakte tot zijnen god, en daarom met de landen en de volkeren doet naar zijn welgevallen, daarmede schendt de ordinantiën van Hem, die alleen de Heere der wereld en de Overste van de koningen der aarde is, en dat hij door den Allerhoogste om deze zijne schuld wordt gestraft.

V. 7 wijst aan 't vijandig optreden der volkeren. הלא is ook hier sterke affirmatie: voorzeker. De vijanden worden hier genoemd: נֹשְׁכֶיךָ. Men heeft נשך hier genomen als denominatief van נֶשֶׁךְ rente. Delitzsch [1]) c.s. verklaren het aldus; dat: „wie er (der Chaldäer) den Völkern ihre Güter unbarmherzig abgewuchert und abgepfändet hat, (sie) nun das unrechtmässig von ihm in Beschlag genommene Capital sammt den Zinsen (נֶשֶׁךְ) zurückfordern". Zoo vertalen ook de nieuweren: Gläubiger, en verklaren dit dan zoo, dat de Ch. door het eigendom der volkeren te nemen, „gleichsam ihr Schuldner geworden" (Nowack); „plötzlich werden alle Gläubiger aufstehen und mit Zins und Zinseszins und eifrigem Drängen von den Chaldäern die Schulden einfordern" (Marti). Toch is dit laatste verkeerd, wijl grammatisch onjuist. נשך in kal is: leenen van een ander en hem daarvoor rente betalen; in Hi: leenen aan iemand en daarvoor rente van hem te nemen. Een נוֹשֵׁךְ is dus een debiteur; nimmer: schuldeischer, crediteur, dan zou er een ptc. Hi. moeten staan [2]). Deze beteekenis van: „uwe schuldenaars" is niet meer dan een woordspel met de andere beteekenis van נשך: bijten, en met עבטיט. In werkelijkheid hebben de volkeren niets geleend van den Chaldeeër, en hem geen pand gegeven. Maar gelijk in עבטיט dit ook in 't geheel niet wordt gezegd of bedoeld en alleen maar gewezen wordt op 't onrechtmatig-verkregen, onzeker bezit, dat teruggegeven moet worden, zoo wijst נשכיך in zijne (mogelijke) beteekenis van „debiteur" heen op het afhankelijk-zijn van de volkeren ten opzichte van den Chaldeeër, waardoor de vernedering van den Chaldeeër door hen te grooter en smadelijker zal zijn. Maar meer dan eene toespeling is er niet in te zien. Het moet genomen worden in den gewonen zin van bijten, en wel van slangen, gelijk dat de doorgaande beteekenis is (Gen. 49^{17}, Num. $21^{8\ sq.}$, Am. 5^{19}, 9^{3}, Spr. 23^{32}, Pred. 10^{8}, Jer. 8^{17}). Deze vertaling „bijters" wordt ook geeischt

1) Delitzsch, t. a. p. p. 66, 67.
2) Knabenbauer, t. a. p. p. 80; Driver, t. a. p. p. 79.

door het parallellisme met מְזַעְזְעֶיךָ. Het suffix aan נשׁכיך is een Genet. obj. = נושכים אתך.

וְיִקְצוּ (defectief voor וייקצו) ontwaken, wijst op plotselinge, onverwachte aanvallen van frissche, krachtige volkeren.

מְזַעְזְעֶיךָ is met opzet gekozen om den algeheelen ondergang van den Chaldeeër door de volkeren nauwkeurig aan te wijzen. נשׁך bijten, wijst op gewelddadig verscheuren; מ' ptc. Pilp. van זוע „wird im Arab. vom Winde gesagt, der den Baum schüttelt, in der Mischna von der Pflugschar, welche einen Stein losmacht und zur Seite wirft" (Hitzig) en 't geeft dus aan het ontnemen van alle bezit, het kaal uitschudden, i. c. dus het ontnemen van zijn rijk en dit zal niet kalm gaan, maar op geweldige en gewelddadige wijze.

Marti schrapt v. 7b, 8 als verklarende glosse, Wellhausen en Nowack houden v. 8b voor een later toevoegsel, dat noch hier, noch 17b, waar het ook staat, past. Terecht heeft Duhm dit subjectief argument verworpen; „(sie) sind nach Form und Inhalt so eigenartig, dass (Duhm sich) nicht entschliessen kann, sie für unecht zu erklären; sie passen auch so ausgezeichnet zu den Weherufen, dass (er) sie nicht für ein Zitat aus einem anderen Gedicht halten möchte" [1]). V. 8 geeft aan, dat het oordeel over den רשׁע wordt voltrokken naar 't ius talionis; v. 8b past uitnemend in 't universeel kader van de prophetie en zou zeer goed kunnen staan aan 't slot van ieder wee.

V. 7b geeft aan het resultaat van v. 7a en vormt den overgang tot v. 8.

De pluralis מְשִׁסּוֹת is plur. amplificativus, om de intensiteit van het tot-buit-worden uit te drukken.

V. 8 wijst de reden daarvan aan. De wet der wedervergelding doet al het bedreven kwaad wederkeeren op het hoofd van den Chaldeeër, den רשׁע. V. 8a wijst het vonnis aan in 2 gecoördineerde zinnen, die zich logisch tot elkander verhouden als protasis en apodosis; door deze gecoördineerde constructie wordt het vers levendiger en nadrukkelijker; v. 8b geeft nadere verklaring van v. 8a. גּוֹיִם רַבִּים zijn dezelfden als כָּל־הַגּוֹיִם in v. 5; רַב neem ik liever in de beteekenis: groot, dan in die van: veel; en dat wel om de tegenstelling met יֶתֶר, wat op de vermindering van het aantal van elk volk ziet, terwijl het getal der volken blijft.

---

1) Duhm, t. a. p. p. 52.

יֶתֶר עַמִּים moet niet worden genomen als: de overige, niet door den Chaldeeër onderworpen volkeren (Hitzig, Nowack); dit zou de tegenstelling in dit vers opheffen en de lex talionis geheel verzwakken; bedoeld is het overblijfsel der volkeren; wat na den volkerenroof door den Chaldeeër van hen nog is overgebleven; volken, die duchtig hebben te lijden gehad van den wereldbeheerscher en daardoor maar „overblijfsels" zijn, in vergelijking met wat zij vroeger waren, toen zij als natiën naast den Chaldeeër stonden. Zoo Delitzsch, Keil. Cf. Jos. 23[12].

Dit alles overkomt hem: מִדְּמֵי אָדָם wegens de bloedschuld aan den mensch, het onschuldig, in onrechtvaardigen oorlog vergoten menschenbloed, waardoor de aarde is bevlekt en geweld haar is aangedaan (חֲמַס־אֶרֶץ gen. obj.) Joel 4[19]. קִרְיָה en יֹשְׁבֵי בָהּ kan niet zijn: Jerusalem (Trg., Knabenbauer, Marti) en hare inwoners; maar is om 't parallellisme met אדם en ארץ (men lette op het chiasme): stad als organisatie van menschelijke cultuur (Del., Hitzig) Jer. 46[8]; de prophetie is gespeend aan al wat locaal zou zijn; Juda, Jerusalem, de tempel worden niet genoemd; ook hier zijn het universalistische gerichtsgedachten, die worden uitgesproken; in hoogster instantie is het de gemeente Gods, de Godsstad tegenover de wereld-stad, waarvan hier sprake is [1]).

Opmerking verdient, dat v. 8b woordelijk herhaald wordt in v. 17b. Reden om het daar te schrappen, is niet aanwezig. Smith [2]) heeft opgemerkt, „that they (nl. de woorden van v. 8b) suit to all the taunt-songs, and some suppose, that they formed the refrain to each of these". Te bewijzen valt dit laatste niet. Maar hierop mag de aandacht gevestigd, dat beiden staan in een wee, waarin de zonde van den רשע 't sterkst wordt veroordeeld [3]). Er valt zekere symmetrie in de rangschikking en saamstelling der weeën op te merken; het refrein (v. 8b en 17b) staat aan 't eind van het eerste en van het vierde wee, dus midden in 't eerste en 't laatste paar, terwijl het middelste wee met zijne vermelding van den Messiaanschen tijd eene centrale plaats inneemt.

V. 9—11. [9] Wee hem, die boos gewin giert voor zijn huis,
om zijn nest in de hoogte te stellen,
om zich te redden van het kwaad.

---

1) Delitzsch, t. a. p. p. 70; Happel, t. a. p. p. 40.

2) G. A. Smith, t. a. p. p. 146.

3) Cf. Lauterburg, Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1896 p. 94.

10 Gij hebt schande beraadslaagd voor uw huis,
[toen gij u voornaamt] het verdelgen van vele [volkeren,
en [aldus] zijt gij een, die zijn leven verbeurt.
11 Want de steen schreeuwt uit den muur
en de balk antwoordt hem vanuit het houtwerk.

Het tweede Wee. Een Godsoordeel wordt dreigend tegen den רשע uitgesproken, wijl hij zijne heerschappij, waarop hij hoogmoedig is, met roof en het plegen van geweld heeft willen bevestigen. Hij vreest voor het kwaad en tracht zich daartegen te beveiligen, door zichzelf te versterken en zijn rijk zoo krachtig mogelijk te maken; daartoe berooft hij de andere volkeren. Doch zoo zondigt hij en dus blijft de straf niet uit. Want alwat hij heeft gebouwd, zijn eigen rijk, is een getuige tegen hem.

V. 9. בצע afbreken, heeft in verbinding met בֶּצַע steeds ongunstige beteekenis: onrechtmatige winst; hier wordt dit ongunstige nog versterkt door רַע, dat bij בֶּצַע behoort [1]).

Naar het universeele kader der prophetie moet לְבֵיתוֹ niet letterlijk worden opgevat: residentie, paleis; ook niet als: stamhuis, familie, dynastie [2]); maar men versta er onder: het rijk; het gebied van den רשע [3]). Dat בית in dezen overdrachtelijken zin, niet in den letterlijken, moet worden genomen, blijkt m. i. uit het volgende קִנּוֹ, dat moeilijk anders dan als beeld kan worden opgevat.

Om zijn rijk te versterken verschaft de רשע zich op onrechtmatige wijze bezit, door het af te breken van, met geweld te ontnemen aan anderen. Het doel, dat hij daarmede op het oog heeft, wijst v. 9b aan: לָשׂוּם וגו׳. De beide door ל ingeleide zinnen zijn grammatisch parallel (Marti), hoewel logisch de tweede gesubordineerd is aan de eerste (Delitzsch). Bij קִנּוֹ wil Delitzsch [4]) denken aan het paleis van Nebucadnezar. Maar aldus moet het beeld niet worden verklaard. In Num. 24^{21} (rotswoningen der Kenieten) Ob.^{4} en Jer. 49^{16} (prophetiën tegen Edom)

1) Marti, t. a. p. p. 345 wil רע לביתו houden voor het resteerende van een tweeden stichos, die misschien heeft geluid: ואוצר חמס לביתו. Duhm schrapt רע.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 71; Reinke, t. a. p. p. 110; Knabenbauer, t.a p. p. 81; Driver, t. a. p. p. 80.

3) Happel, t. a. p. p. 40.

4) Delitzsch, t. a. p. p. 72.

wordt ook het beeld van het nest gebruikt, doch daar sluit de werkelijkheid veel dichter aan bij het beeld, wijl er sprake is van werkelijke woningen, die evenals een nest hoog op de bergen lagen of in rotskloven waren verborgen. En het in dezen zelfden zin hier te gebruiken van den koningsburcht van Nebucadnezar, gaat daarom niet aan, wijl Babel in eene vlakte lag. „Liegt der Boden des „Nestes" unten in der Tiefe, während die Wände zur Höhe starren, so ist das etwa ein Thurm, aber kein Nest" [1]). De propheet vergelijkt, in het beeld van den קֵן, den רשע bij een of anderen grooten vogel, die zijn nest in de hoogte bouwt, om veilig te zijn. Tertium comparationis is dus: de veiligheid en zekerheid. Hierbij zal Habakkuk wel voor den geest hebben gestaan het versterken van Babel door bouwwerken. Nebucadnezar is bekend om de vele tempels en zijnen burcht, die hij heeft gebouwd, en om de versterkingen, die hij om Babel deed bouwen [2]). Zoo propheteert Habakkuk dan den val van Babel, de verstoring van het beschermde, veilige „nest", en daarin den val van het rijk van den רשע, die zijne kracht maakt tot zijn god.

לְהִנָּצֵל מִכַּף־רָע wijst aan, waartoe het versterken van zijn rijk en heerschappij door roof en onrecht dient. Het toont aan de vrees, door onmacht gewekt, van den hoogmoedige, die in zijnen overmoed zijne kracht maakte tot zijnen god. הנצל moet hier vertaald worden door: zich te redden; niet passief (Del.). רַע is hier neutrisch te nemen; men versta eronder: de aanvallen der vijanden [3]). „Kwaad" is hier natuurlijk, wat de Chaldeeër zich als kwaad voorstelt. Zeer juist heeft Delitzsch opgemerkt: „das zweite רע is mit feinem Bezug auf das erste gewählt: Böses (Strafübel) ist im Gefolge des Bösen (der Sünde)". Straf (malum physicum) komt over de zonde (malum ethicum). Dat wat de Ch. vreest als „kwaad", wat hem in zijne heerschappij aantast, is ook „kwaad" in objectieven zin; het is 't strafgericht Gods, dat tegen hem komt, cf. Am. 9[10], Mi. 2[3] [4]).

---

1) Hitzig, t. a. p. p. 282.

2) Men zie de inscripties, waarin hij gewag maakt van zijne bouwwerken bij Langdon-Zehnpfund, die Neubabylonischen Königinschriften (Vorderasiatische Bibliothek, 4. Stück) Leipzig, 1912, p. 71—209.

3) Reinke, t. a. p. p. 110 wil het masc. nemen: der Böse. Maar omdat het niet is רַע in se, maar slechts ten opzichte van den Chaldeeër, dus subjectief, is het beter het niet masc, maar neutrisch te nemen.

4) Happel, t. a. p. p. 40.

V. 10 motiveert het wee van v. 9 en toont aan het zondige in 't gedrag van den Chaldeeër. Wat hij dacht, dat hem goed zou zijn en strekken zou tot beveiliging van zijn rijk, zal juist uitloopen op het tegenovergestelde.

יעץ heeft hier den zin van: een besluit nemen; het resultaat van dit besluit is niet: veiligheid en dus eere, maar בשת schande. לביתך staat „wirkungsvoll" als herhaling van לביתו (Duhm).

Over de vocalisatie van קצות is verschil. De ouderen (Del., Ew., Keil, Hitzig) hielden zich aan de vocalisatie van den M. T.; Hitzig hield het voor de pluralis van קצה einde [1]); Del., Ew., Keil voor den infin. constr. Kal. van קצה. Zoo ook Von Orelli. De nieuweren lezen קצות, Kal. van קצץ. — Wat Hitzig wil, gaat niet op. Hij vertaalt: „du hast Schmach ersonnen deinem Hause (nämlich) die Vollzahl vieler Völker", wat zeggen wil: „du hast est bewirkt, gleichsam darauf angelegt, dass die vielen Völker deinem Hause Schmach bringen". Want 1° is het de vraag, of de vertaling: Vollzahl, voor קצות geoorloofd is, en 2° past deze uitlegging in 't geheel niet in 't verband; er is dan noch met wat voorafgaat, noch met wat volgt, eenige verbinding.

De lezing קצות (Now., Marti, Knabenbauer, Happel, Driver: perhaps right) vindt steun bij alle oude vertt. (LXX, Syr., Trg., Vulg.). Aldus te vocaliseeren, kan zonder eenig bezwaar geschieden en het levert eenen gemakkelijken en eenvoudigen zin [2]). Toch moet juist daarom, naar Bengel's juisten regel, de voorkeur worden gegeven aan den M. T. Al is het volkomen waar, dat de vocalen der Massorethen de waarde hebben van eenen commentaar, zij zijn een zeer waardevolle commentaar en eene zeldzame constructie, door hen aangegeven, mag daarom in geen geval tot iets heel gewoons worden genivelleerd. Vandaar, dat ik met Delitzsch, Ewald, Reinke, Keil, Von Orelli קצות wil nemen als

---

1) Hitzig, t. a. p. p. 282.

2) In plaats van ק׳ wil Duhm, t. a. p. p. 55 lezen: רצות gij hebt vertreden. — Marti, t. a. p. p. 345 kan met «vele volkeren» in dezen samenhang niets beginnen en radicaal als altijd, gist hij: קצות חטא לנפשך du hast Schuld für deine Seele abgeschnitten, of nog beter: קצית, du hast bestimmt, entschieden, welke conjectuur even radicaal te verwerpen is. — Nowack, t. a. p. p. 286 acht het «fraglich, ob קצץ (= קצה) «abhauen, abschneiden», auch in der allgemeinen Bedeutung «ausrotten» gebraucht ist». Hij zou daarom liever willen lezen: תרקות (van רקק). Onnoodig; uit de algemeene beteekenis van קצה afsnijden, afhouwen, is de bet. uitroeien gemakkelijk en geleidelijk te ontwikkelen.

infin. constr. van קְצוֹת; deze infin. staat hier substantivisch: verdelging, vernietiging (Keil, Reinke); hij hangt als accusativus af van יָעַצְתָּ en staat als epexegese bij בֹּשֶׁת. Zoo levert deze 2ᵉ stichos een goeden zin op: gij hebt schande over uw huis beraden, [toen gij besloot tot] het verdelgen van vele volkeren.

וְחוֹטֵא וגו' sluit met de ו verklarend (= en aldus) goed zich hierbij aan. Niet is met Vulg. (et peccavit anima tua) נפשך te nemen als subject bij חוטא, deze constructie is te slap. נפשך is hier evenals in Spr. 20[2] te nemen als accusativus (cf. Spr. 8[36]: חֹטְאִי) van den persoon. חטא heeft in Spr. 20[2] en hier de beteekenis: zondigen en zoo aan schuld en straf onderwerpen, zijn leven (נַפְשׁ) verbeuren. Bij חוֹטֵא is dan te denken het pronomen אַתָּה; al komt (behalve bij den 3ᵉⁿ persoon) het uitvallen van pronomina zelden voor, toch geschiedt het en de samenhang wijst hier duidelijk op een niet-geschreven אתה, cf. Ges.-K[27] § 116 s. Het ptc. wijst eenen voortdurenden toestand aan: en dus zijt gij zoo iemand, die zijn leven verbeurt; tegenover God staat gij als een, de straf des doods waardig [1]).

V. 11 wijst nader aan de rechtvaardigheid van het vonnis en de straf Gods, implicite aangeduid in חוטא נפשך: het eigen werk van den Chaldeeër getuigt tegen hem, natuurlijk met het doel, zijne veroordeeling, wegens zijn roof en geweld uit te lokken en zijnen ondergang door straf zeker te doen zijn. De propheet ontleent zijn beeld [2]) daartoe aan een huis, voor het bouwen waarvan steenen en houtwerk zijn geroofd, welke nu luide protesteeren tegen die onrechtmatige handeling [3]). Zulk een stout

---

1) Duhm, t. a. p. p. 55 is van oordeel, dat de Hebr. en de Gr. text beide fout zijn overgeleverd. Hij wil daarom lezen: וְחָטָאת. Wanneer in v. 10 3 pfta stonden, zou de ו hier wel te veel zijn en waren 3 asyndetisch verbonden verba krachtiger. Maar de ו en het pct. worden overal gelezen.

2) Niet onmogelijk is het, dat Habakkuk de woorden van dit vers ontleend heeft aan eenen onder het volk gebruikelijken mashal (Keil, Duhm). Dan heeft Habakkuk met fijne keur zijnen mashal gekozen, die zoo juist past in 't verband en op uitstekende wijze van toepassing is op Nebucadnezar, den bouwheer van Babel bij uitnemendheid. Er bestaat aldus een goed verband tusschen v. 9 en v. 11. Zie de noot bij v. 9. — Tegen Delitzsch moet opgemerkt, dat het «roepen» in Lc. 19[40] anders is bedoeld.

3) Zoo ongeveer alle exegeten. Verschil bestaat bij een paar over de motiveering van het roepen. Happel, t. a. p. p. 41 heeft eene afwijkende meening. Wijl de structuur der weeën (behalve het laatste) dezelfde is, wil hij, dat in dit vers de straf moet worden vermeld. «Darnach sehreiet das Haus des Feindes aus Schmerz, weil es vollständig zerstört wird.» Maar na חוטא נפשך verwacht men niet eene motiveering met כִּי, maar eene conclusie met: aldus, derhalve, לָכֵן, עַל־כֵּן.

beeld vindt men ook in Jes. 14^8, waar de cypressen en cederen van den Libanon zich verheugen over den val van den koning van Babel, en in Job 31^{38}, waar sprake is van eenen roependen akker en weenende voren. Het materieel roept van alle kant, als 't ware responsorisch; יַעֲנֶנָּה wil dan zeggen: stemt mede in, getuigt mede tegen. Het suffix ziet op אֶבֶן.

De beteekenis van כָּפִיס is onzeker. Uit den samenhang blijkt evenwel duidelijk, wat bedoeld is.

Waarschijnlijk is gemeend een dakspar, die eene verbinding tot stand bracht tusschen balken. LXX heeft: κάνθαρος, kever, misschien ook: dwarsbalk, dakspar (= Lat. cantherius?), Aquila: μάζα, wat gekneed is, hier dus: wat kunstig aan elkander is verbonden; Theodotion, E' (bij Field): συνδεσμος, verbinding. Een paar Gr. MSS moeten σκωληξ wormpje, gelezen hebben.

De beteekenis: verbindingsbalk, dakspar, is wel de meest waarschijnlijke [1]).

V. 12—14. [12] Wee hem, die de stad met bloed bouwt,
en die de veste bevestigt met onrecht!
[13] Is het niet gewis van den Heere der heirscharen,
dat de volkeren zich vermoeien voor vuur,
en dat de natiën zich afmatten voor niets?
[14] Want vol zal de aarde worden
van kennis der heerlijkheid des Heeren,
gelijk wateren, die den bodem der zee bedekken.

Het derde Wee. Een Godsoordeel wordt dreigend tegen den רשע uitgesproken, wijl hij zijn rijk derwijze sticht, dat hij bloedschuld op zich laadt en hij het bevestigt op zoodanige manier, dat hij onrecht begaat; door dat alles is hij schuldig voor God en komt het oordeel des Allerhoogsten over hem. Hoewel Habakkuk hier den Chaldeeër op 't oog heeft — voor hem was de Chaldeeuwsche monarchie het rijk der wereld tegenover het Godsrijk

---

1) Peiser M. V. A. G. 1903 p. 8 wil כפים veranderen in ככים en ziet erin het assyrische Kikkušu, Rohrhaus. Over כפים bij KVV, Mishnah en Rabbijnen zie men Delitzsch, t. a. p. p. 75. —

De opinie van Hitzig (gevolgd door Kleinert), als zoude in v. 9—14 sprake zijn van Koning Jojakim, wordt door niemand meer verdedigd en is dan ook onhoudbaar. Vandaar, dat ik haar niet vermeld. Baumgartner, t. a. p. p. 154—8 heeft haar uitvoerig bestreden.

in die dagen, men zie ook Jer. 51^{58}, waar deze propheet v. 13b citeert en toepast op Babel — toch spreekt hij ook hier op dezelfde universeele wijze als tevoren. Dit blijkt uit v. 13, waar hij doet zien, dat de macht van den רשע, den anti-god, zich incorporeert in de volkeren en de natiën, de idee van de wereldstad wordt uitgebreid tot die van wereld-rijk. Dat is het, dat door zonde op zonde te stapelen, zich tracht te consolideeren tegenover God. Doch het oordeel komt over dat wereld-rijk van volkeren en natiën en het gaat teniet; in plaats dat dat rijk de aarde vervult en haar ontrooft aan haren Schepper, zal de aarde vervuld worden met de kennis der heerlijkheid Gods, overvloedig en rijk; na het oordeel breekt aan de Messiaansche tijd, waarin God alles zal zijn en in allen.

Het thema van dit derde Wee is vrijwel gelijk aan dat van het tweede; vandaar dat hier de structunr veranderd wordt en de uitspraak van de straf en de motiveering daarvan gegeven worden in de voorzegging van het eindgericht en de prophetie der Messiaansche toekomst.

עִיר en קִרְיָה zijn hier, evenals in v. 8 קריה, niet gedetermineerd door het artikel en dus op te vatten in algemeenen zin. Evenals bij בית in v. 9 is hier te denken aan het „rijk".

וְכוֹנֵן Perf., zet de participiaal-constructie voort in 't verbum finitum, hier Perf. met ו consec., cf. Ges.-K^{27} § 116 x.

הִנֵּה na הלא heeft eenigen exegeten uit den nieuweren tijd (Now., Marti, Duhm, Happel, von Or.) aanstoot gegeven; vandaar dat Now., Happel en von Or. met LXX, Trg. en Vulg.: הֵנָּה willen lezen. Noodig is deze verandering niet; הִנֵּה geeft eene zeer levendige aansporing om te letten op wat volgt; en als 't subject is te nemen de verbaalzin וְיִגְעוּ.

מֵאֵת moet hier worden opgevat als in Jos. 11^{20}, 1 Kon. 12^{24}, Ps. 22^{26}, 118^{23}: מאת יי היתה זאת. V. 13a geeft geene aanleiding om hier te denken aan eene formule tot citeeren [1]); doel van dit vers is, nadrukkelijk te kennen te geven, dat wat de natiën doen, niet is dan ten vure en dat dit van Iahweh over hen komt. Wat dan van de zijde des Heeren geschiedt, wijst v. 13b aan: de ו dient om v. 13b met v. 13a te verbinden [2]).

יי (אֱלֹהֵי) צְבָאוֹת doet Iahweh kennen als den Almachtige, den

1) Wellhausen, t. a. p. p. 169, Nowack, t. a. p. p. 286.
2) Van Hoonacker, t. a. p. p. 482.

Gebieder der hemelsche heirscharen en dus in absoluten zin verheven boven alle macht, die hier op aarde gevonden wordt, maar wijst tevens aan, dat hij over alles te gebieden heeft en dus ook op aarde alles op het door Hem gestelde doel doet uitloopen [1]).

בְּדֵי אֵשׁ wijst aan, wat het werkelijk gevolg is van de inspanning [2]). אֵשׁ is hier genomen als beeld van totale vernietiging, gelijk ook 't parallellisme met רִיק aanwijst. Deze vernietiging van den Chaldeeër en de met hem verbonden volken, van de anti-goddelijke wereldmacht, wijst dit vers met nadruk aan als oordeel.

V. 14 motiveert dit en heldert het duidelijker op. Want Zijne heerlijkheid op aarde te openbaren is de bedoeling des Heeren met Zijne heilsopenbaring; de volheid daarvan komt als al het booze zal zijn weggedaan; de prophetie van de heerlijkheid van den Messiaanschen tijd involveert dus en bevestigt den val van den רשׁע.

Habakkuk citeert daartoe Jes. 11[9b], echter vrij, met eene toevoeging, waartoe misschien Jes. 6[3] (cf. Num. 14[21]) hem stof leverde en met eenige andere toepassing. Het verschil tusschen Jes. en Hab. komt hierop neer: H. vervangt מְלֹאָה door תִּמָּלֵא, daardoor wordt de handeling Gods in 't schenken van genade (als tegenhanger van 't oordeel (v. 13a), dat מאת י״י komt) meer op den voorgrond gesteld. Door כבוד in te voegen, wordt groote nadruk gelegd op de manifestatie der heerlijkheid Gods, die in Zijn genadebetoon wordt geopenbaard. Eindelijk wijst „als wateren, die den zeebodem bedekken" (מכסים Jes. 11[9]) op den goeden voortgang, dien de vervulling der aarde met de kennis Gods zal hebben, terwijl „wateren, die den bodem bedekken" (יכסו Hab.) ziet op het volle, rijke, diepe geheel-vervuld-zijn. Jesaja stelde deze woorden aan 't eind van de beschrijving van den idealen Koning en Zijn vrederijk; Habakkuk vermeldt ze in de veroordeeling van den vijand Gods, ook tot troost van hen, die nu nog door dien vijand worden verdrukt.

מלא, dat geconstrueerd wordt met den acc. der zaak, heeft hier als virtueelen acc. den Inf. constr. met ל. דַּעַת moet hier genomen worden als Inf. van ידע, (cf. den obj.-acc.), om ook de

---

1) Oehler, Theologie des Alten Testaments[3], p. 694 sq.; Smend, Altt. Relig.[2] p. 201 sq.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 79.

intensiteit en activiteit dezer kennis te sterker te doen uitkomen. ידע wijst aan het bezitten der diepste Erfahrungserkenntnisz der heerlijkheid Gods (Delitzsch); het theoretisch kennen is maar middel tot ontvangen en genieten en beleven der openbaring van Gods goedheid.

יְכַסּוּ is te nemen als relatieve zin; vooral bij substantieven met כ wordt אֲשֶׁר voor den relat. zin dikwijls weggelaten (hier trouwens werkt ook de hoogere stijl der poëzie); de Massorethen geven dit ook aan door de disjunctieve accenten, Ges.-K.^{27} § 155g.

יָם moet hier genomen worden als: bodem der zee; zoo beteekent ook אפיק: rivier en rivierbedding. De „wateren, die den bodem der zee bedekken" zijn hier beeld van algeheel vervullen, van eene algemeene, maar tevens diepe verbreiding der kennis der heerlijkheid des Heeren.

Van radicale zijde is op verschillende wijze de echtheid van deze verzen bestreden. Wellhausen 1) betwijfelt, „dass sie von Habakuk herrühren. Sie sind nemlich zusammengesetzt aus Micha 3^{10}, Hier 51^{58}, Isa 11^{9}. Nowack 2), die Buddes vermoeden, dat v. 12 vóór v. 9 heeft gestaan, „erwägungswert" vindt, houdt v. 12 liever voor een „späteren Zusatz, der ursprünglich am Rande zu v. 9 stand, dann aber an falscher Stelle in den Text eindrang. So erklärt sich auch am einfachsten die starke Berührung mit Mi. 3^{10}".

Wat aangaat de verhouding van v. 12 tot Mi. 3^{10}, is 't niet onwaarschijnlijk, dat H. deze woorden van Mi. voor den geest zweefden, toen hij ze neerschreef. Maar moeten zij nu noodzakelijk eene interpolatie zijn, woorden, die niet van H. afkomstig zijn? De conclusie is allerminst juist. De propheten gebruiken wel meer woorden van elkander, ook al was de strekking verschillend (zooals hier: Mi. tegen Sion en Jerusalem; Hab. tegen den Chaldeeër); de prophetie van Mi. schijnt in die dagen druk gelezen te zijn, cf. Jer. $26^{17.18}$; en 't argument van Duhm, dat dit gebruik van Mi. zou getuigen voor een na-exilisch schrijver, omdat bij een schrijver uit den tijd, waarin de woorden van Micha nog leefden in de mondelinge traditie, ieder lezer dadelijk moest uitroepen: dat heeft hij geleend 3), — heeft geene kracht.

1) Wellhausen, t. a. p. p. 169. 2) Nowack, t. a. p. p. 285.
3) Duhm, t. a. p. p. 57.

Juist bij zulk een leven in de prophetie van Mi., gelijk dit 't geval was in de dagen van Jeremia en Habakkuk, zou men allerminst gevaar loopen voor de beschuldiging van naschrijven, daar ieder immers die woorden kende. Verder schijnt de uitdrukking דָּמִים wel meer gebruikelijk te zijn geweest, zie Ez. $24^{6.9}$ עִיר הַדָּמִים; Nah. 3^{1} עִיר דָּמִים [1]).

In zake de verhouding van v. 13 tot Jer. 51^{58}, moet aan v. 13 de prioriteit gegeven worden. Boven is betoogd, dat v. 13a geene citatie-formule is, verder gelijkt Jer. 51^{58} veel meer op citaat dan dit vers. V. 58 is eene prophetie, die aankondigt de verwoesting van Babel (a) en in b volgen dan de woorden: ויגעו עמים וגו׳. Ligt het niet meer voor de hand aan te nemen, dat Jeremia, die meer de gewoonte heeft te citeeren (ook met variaties, zooals hier, waar hij איש en ריק van plaats doet verwisselen), hier in zijne concrete prophetie een woord aanhaalt uit eenen חָזוֹן, waarin datzelfde Babel, maar dan onder het aspect der Gode-vijandige wereld-stad, werd geoordeeld? Marti, Duhm en Driver [2]) houden Jer. 51^{58} voor citaat.

Marti en Duhm houden, op verschillenden grond, v. 13 en v. 14a voor werk van een glossator.

Marti [3]) houdt v. 13a (van הִנֵּה aan) en v. 14 voor een secundair element. Zij zijn oorspronkelijk kantteekeningen geweest en later in den text ingewerkt. De z. i. geheel ongewone verbinding הלא הנה (zie echter boven) en de (onjuiste) opvatting van מאת יי׳ als citatie-formule brachten hem op 't denkbeeld, hier deze scheiding tot stand te brengen. Grond om in zijne argumentatie iets plausibels te vinden, is m. i. niet aanwezig. De zin van dit derde wee wordt er veel zwakker door.

Duhm [4]), die dezelfde reconstructie onderneemt als Marti, doet dit op andere gronden. V. 13 en 14 kunnen niet behooren tot woorden van den propheet, wijl „die hier redenden Völker nicht von Iahve sprechen können". Deze volkeren zijn degenen, die in v. 6 een mashal over den Chaldeeër aanheffen en die dus niet

1) Peiser, M. V. A. G. 1903, p. 9 oordeelt, dat «eine Abhängigkeit Hab's von Micha ausgeschlossen ist. Beide können einen alten Vers verwertet haben, in welchen Micha seinerseits die Namen einsetzte.

2) Cf. ook Davidson, t. a. p. p. 80. — Peiser, t. a. p. p. 9: «Bei Jer. liegt deutlich die Zitierung eines alten bekannten Wortes vor».

3) Marti, t. a. p. p. 345, 6.

4) Duhm, t. a. p. p. 57 sq.

aangaande zichzelf zouden zeggen, dat hun werk te vergeefs is. — Bij v. 7 heb ik reeds opgemerkt, dat de weeën niet zijn te beschouwen als mashal der volkeren; dat deze wending alleen maar litteraire inkleeding is en dat subject der weeën de propheet (of beter: Iahweh door den propheet) is. Dit bleek reeds uit לָמוֹ v. 7b, waarop Duhm echter geen acht geslagen heeft. Maar verder, de volkeren zijn hier niet onderdrukten, maar naar den samenhang staan zij aan de zijde van den רשע. Zoo beschouwd, geeft de volgorde van de verzen in den M. T. (zooals ook de oude vertalingen dien hebben) een goeden zin en past dit wee zeer goed in het geheel van v. 5—20.

V. 15—17. 15 Wee hem, die zijnen naaste doet drinken,
die er uwen toorn bijmengt,
en die [hem] ook dronken maakt,
om te zien hunne naaktheid!
16 Gij hebt u verzadigd met schandelijkheid in
[plaats van met eer, —
drink ook gij en stel u bloot aan!
Tot u keert zich de beker van de rechterhand
[des Heeren,
en groote smaad [zal] over uwe eere [komen].
17 Want het geweld, aan den Libanon gepleegd,
[zal u bedekken,
en de vernieling, den dieren aangedaan, zal u *)
[verschrikken,
wegens het vergoten menschenbloed en het ge-
[weld tegen de aarde,
de stad en al hare inwoners.

*) M. T.: haar.

Het vierde Wee. Een Godsoordeel wordt dreigend tegen den רשע uitgesproken, wijl hij, niet alleen met geweld, maar ook met bedriegelijke handelingen volkeren onder zijne macht zoekt te krijgen en als hij ze in zijne macht heeft, met hen een onwaardig spel drijft, dat hen maakt tot voorwerp van spot en hen vernedert beneden het menschelijke. Dit stelt Habakkuk voor onder het beeld van iemand, die zijnen naaste noodigt tot drinken, maar die bij zijnen wijn iets mengt, waardoor de gast, die

genood was, spoedig dronken wordt; in dien toestand van dronkenschap (beeld van machteloosheid en hulpeloosheid) drijft hij dan den spot met zijne naaktheid (beeld van de uiterste vernedering). God zal den רשע naar 't recht der wedervergelding straffen, met onweerstaanbaar geweld hem Zijnen beker te drinken geven en diepe schande over zijne heerlijkheid brengen. Zoo worden al zijne goddeloosheden bezocht.

De 3 verba in den eersten regel staan gecoördineerd, doch zoo, dat מַשְׁקֵה het algemeene aangeeft en מְסַפֵּחַ en שַׁכֵּר met zekere verheffing ieder eene nadere bepaling er aan toe voegen.

רֵעֵהוּ, dat hier in collectieven en distributieven zin [1]) wordt gebezigd, staat wel met opzet; het maakt het gedrag van den Chaldeeër nog schandelijker: de naaste, die ter maaltijd komt, stelt vertrouwen in zijnen gastheer. Zoo is ook het handelen van den Chaldeeër met andere volkeren te gruwzamer, waar hij eerst door bondgenootschappen hen tracht te winnen en hen dan op 't ergste vernedert.

מְסַפֵּחַ, ptc. Pi. van ספח, beteekent: bijmengend [2]), en niet: inschenkend [3]). In de andere stammen (Kal., Ni., Pu., Hithpa) heeft het overal de grondbeteekenis van: bijvoegen. Deze beteekenis past hier goed: bij den wijn voegt de Chaldeeër zijne חֵמָה, om te zekerder zijn schandelijk doel te bereiken. Dat op andere plaatsen waar sprake is van een beker, deze wordt voorgesteld als de חֵמָה inhoudend, behoeft geene instantie te vormen tegen het hier gebruikte woord; de propheet was toch volkomen vrij een beeld te modificeeren naar *zijn* inzicht, zoodat het 't best beantwoordde aan *zijn* doel. Het geraffineerd-booze wordt, door ספח te nemen in de gewone beteekenis, te erger.

חֲמָתְךָ toorn, hier te verstaan van de ruwe, grimmige gezindheid, die den Chaldeeër alleen doet bedenken zijn eigen voordeel door den ondergang van zijne naburen. Het „bijmengen van den toorn" is als beeld op te vatten [4]).

---

1) Delitzsch, t. a. p. p. 87, Keil, t. a. p. p. 436.

2) Zoo Delitzsch, Baumgartner, Keil, Knabenbauer; ook de lexica van Ges.-Buhl en Siegfried-Stade.

3) Aldus: Kleinert, Schegg, Reinke, Happel, Hitzig.

4) Knabenbauer, t. a. p. p. 86 wil liever, in navolging van Hieronymus vertalen: gif of gal, daar hem de (boven vermelde) locutio metaphorica satis obscura toeschijnt. M. i. niet noodig.

Zeer juist merkt Happel, t. a. p. p. 42 op, dat «der Trank des Feindes derselbe [ist] wie der Hurenwein, der berauscht, d. h. verführt, Apoc. 17^2, 18^{23}».

Ter wille van de gelijkvormigheid der strophen willen Wellhausen, Nowack, Happel e. a. lezen חֲמָתוֹ. Toch lezen Aq., Theod., E′ (bij Field): *σου* en dus 't suffix van den 2^en^ persoon. Het is hier te typisch, juist wijl het afwijkt van den gewonen gang, om het te veranderen. Met Delitzsch, Keil, Reinke en Hitzig wil ik het daarom handhaven. „Das Suffix tritt in die 2. Person über, um seine Beziehung zu sichern" (Hitzig).

וְאַף שַׁכֵּר en [hem] ook dronken makende. De constructie der participia wordt voortgezet door den infin. absol. Het nederliggen als dronken man is beeld van hulpeloosheid, van de machteloosheid van een overwonnen volk, cf. Nah. 3^{11}.

לְמַעַן הַבִּיט עַל־מְעוֹרֵיהֶם wijst aan het doel van het dronken-maken. Het beeld bedoelt aan te geven de uiterste vernedering, die men iemand kan aandoen. Vooral voor den Jood was het ontdekken der schaamte de ergste smaad. Cf. Gen. 9^{21} sq., Lev. 18, 2 Sam. 10^4, Jes. 20^4, 47^3, Mi. 1^{11}, Nah. 3^5. Dat deze spot maar niet bij occasie over den dronkene kwam, maar dat hij met dat doel dronken was gemaakt, wijst aan het doortrapt-gemeene in het opzet van den Chaldeeër, zijne algemeene zedelijke ontaarding.

Wellhausen [1]) heeft op dit vers een drietal conjecturen voorgesteld:

1°. De ח van מספח berust op dittographie. Oorspronkelijk heeft er gestaan (zooals Zach. 12^2) מסף aus der Schale. (Zoo ook Nowack, Marti, Duhm, Smith, Davidson, Driver, Halévy, Van Hoonacker, Von Orelli [misschien!]).

2°. moet vóór ואף שכר de infin. absol. השקה worden aangevuld. (Eveneens Nowack, Halévy).

3°. in plaats van מעוריהם spreke men uit מַעֲרֵיהֶם, volgens Nah. 3^5 (Evenzoo Marti, Nowack [misschien!]).

De oude vertalingen zijn alle verschillend: LXX: *ἀνατροπῇ θολερᾷ*; Aq.: *ἐξ ἐπιρρίψεως χόλου σου*; Symm: *καὶ ἀφίων ἀκρίτως τὸν θυμὸν ἑαυτοῦ*; Theod: *ἀποχύσεως σου*; E′ *ἐξ ἀπροσδοκήτου ἀνατροπῆς τῆς ὀργῆς σου*; Vulg: mittens fel suum; Trg: זְלֵיף בְּיִחְמָא; maar bij alle verschil mag dit worden vastgesteld, dat zij allen den Hebreeuwschen text lazen, hoe verschillend ook geïnterpreteerd. Al deze vertalers hadden moeite om juist vast te stellen, wat in dezen korten zin met het niet veel gebruikte verbum ספח werd gezegd; maar het meer gewone מִסַּף las niemand; had het

1) Wellhausen, t. a. p. p. 169.

er gestaan, dan zou het niet die verscheidenheid van vertalingen hebben opgeleverd. De conjectuur moet dan ook beslist worden afgewezen [1]). Daarmede is ook de reden van bestaan voor de tweede conjectuur vervallen; eene constructie als ons vers biedt, wordt meer gevonden, Ges.-K[27] § 113z. Evenmin acht ik het noodig zijne derde conjectuur te aanvaarden. מְעוֹר en מַעַר komen van denzelfden stam (עור is nevenvorm van ערה). Waarom niet twee substantieven, met dezelfde beteekenis, maar anders afgeleid, kunnen bestaan, is mij niet duidelijk. Vandaar dat ik ook hier den M. T. wil handhaven.

V. 16 houdt in de aankondiging van het strafgericht Gods.

שָׂבַעְתָּ וגו׳ v. 16a*α* recapituleert v. 15, evenals dit in v. 8 en v. 10 geschiedde, en daarop volgt dan het oordeel, dat naar 't ius talionis over den Ch. wordt geveld, in het volgende vers. De onmatige begeerte naar macht, die de Chaldeeër bevredigde met al deze goddelooze middelen, deed hem niet verkrijgen כָּבוֹד, eer, heerlijkheid, zooals hij had gedacht, maar קָלוֹן, schande, schandelijkheid, die de heilige God op hem doet nederdalen. Cf. Spr. 18[3]. מִן is hier niet comparativisch, maar het wijst aan eene tegenstelling: in plaats van. Het is gelijk aan וְלֹא Hos. 6[6] (Del. e. a.)

Het beeld van het drinken wordt in dit vers nog vastgehouden. Daarom luidt ook het oordeel: gelijk gij anderen uwen „toorn" te drinken gaaft: שְׁתֵה גַם־אַתָּה, drink gijzelf nu ook, op uwe beurt, וְהֵעָרֵל en ontbloot u, toon u als onbesneden, d. i. onderga zelf den diepsten smaad [2]). Cf. Klgl. 4[21].

Wellhausen [3]) oordeelt, dat het praeteritum שבעת aan 't begin van dit vers onmogelijk is; de drie eerste woorden van v. 16 houdt hij voor het echte slot, dat hij, met ו consec. voorzien, in plaats van het tegenwoordige corrupte slot plaatst. Nowack en Marti [4]) vallen hem bij. Maar ten onrechte. LXX las ook onzen text, in dezelfde volgorde; de structuur van v. 16a is dezelfde als die van v. 8 en v. 10, de verklaring ervan levert dan ook geene bezwaren op.

Evenzoo willen Wellhausen c. s. הערל veranderen in הֵרָעֵל, wijl כוס hem in gedachten brengt כּוֹס הַתַּרְעֵלָה en het dus voor de hand

1) Happel, t. a. p. p. 42: Wellh. emendiert unnötig מסף.
2) Reinke, t. a. p. p. 118.
3) Wellhausen, t. a. p. p. 169, 70.
4) Nowack, t. a. p. p. 287; Marti, t. a. p. p. 347.

ligt hier een vorm van ריעל te lezen. Intusschen moet worden opgemerkt, dat in v. 15, 16a en 16b eene correspondentie is in de begrippen: dronken-maken en de naaktheid zien (v. 15a—v. 16a β—v. 16b α; v. 15b—v. 16a γ—v. 16b β). Vandaar dat ריעל, tuimelen, hier zeer mat den samenhang zou losmaken en juist ערל zeer goed past en den diepen smaad, die den Chaldeeër treffen zal, in den geest van v. 15 characteriseert [1]).

V. 16b α beschrijft uitvoerig het oordeel, uitgesproken in שׁתה. תִּסּוֹב (impf. Kal.) zich wenden of keeren, beteekent in dit verband: gaat rond, zoodat ieder eene beurt krijgt en עָלֶיךָ wijst aan, dat de beurt nu aan den Chaldeeër is.

כּוֹס יְמִין יי״ de beker, die de rechterhand des Heeren aanbiedt en dwingt om te ledigen. Het beeld beduidt: de toorn des Heeren, die ontstoken is over de zonde van den Chaldeeër en waardoor dezen straf wordt opgelegd, zonder dat er ontkomen aan is. De „beker" als beeld van den toorn van Iahweh komt meermalen voor, Jes. $51^{17. 22}$, Jer. $25^{15. 17. 28}$, Klgl. 4^{21}, Ez. $23^{31 \text{ sq.}}$, Ps. 75^{9}.

V. 16b β sluit zich aan bij en expliceert nader הערל. קִיקָלוֹן (in plaats van קְלַקְלוֹן) van den Pilpel van קלל is hier gebruikt om de grootheid van den smaad op meer intensieve wijze dan קָלוֹן aan te geven [2]). Naar zijnen klank kan men het ook verstaan als קִיא קָלוֹן, schandelijk braaksel, zooals inderdaad de Vulg. vertaalt: vomitus ignominiae; dit past wel bij 't beeld van het drinkgelag. De woordvorming geeft hiertoe echter geene aanleiding, alleen maar de gelijke klank der woorden [3]).

V. 17 motiveert dit oordeel nader. De eerste helft van dit vers wijst het oordeel nog nader aan. Niet den grond van het oordeel, zooals b.v. Hitzig en Nowack [4]) meenen, zoodat om het hakken der boomen en het jagen van het wild de Chaldeeër zou worden gestraft. De zin is deze: het geweld, waarmede de Ch. de wouden van Libanon heeft afgehouwen, zal in gelijke mate op hem wederkeeren en hem te gronde richten; de woeste jacht op de dieren, waarmede hij ze verdreef en doodde, zal in gelijke mate op hem wederkeeren en hem van schrik doen ver-

---

1) Cf. Happel, t.a.p. p. 42, 3. De conjectuur is echter niet nieuw. Reeds de LXX las: הרעל: διασαλεύθητι καὶ σείσθητι. Kimchi stond deze lezing ook voor (bij Delitzsch t.a.p. p. 91).

2) Delitzsch, t.a.p. p. 92; Keil, t.a.p. p. 437.

3) Davidson, t.a.p. p. 81.

4) Hitzig, t.a.p. p. 284, 5; Nowack, t.a.p. p. 287.

lammen [1]). Zijne boosheid jegens de niet-redelijke schepping bedreven (cf. Jes. 14^{8}) wordt als beeld gebruikt voor de straf, die hem treffen zal. 't Is een zeer actueel beeld, dat Habakkuk hier gebruikt. Nebucadnezar toch gebruikte zeer veel cederhout bij zijne bouwwerken [2]); met name noemt hij de cederen van den Libanon [3]). Hij heeft zelfs een transportweg van Libanon naar Babel aangelegd, om het cederhout te vervoeren [4]). Hij heeft dus veel cederboomen op den Libanon geveld en dat wel zonder ophouden; aldus zal het hem ook gaan, zijne macht zal worden verbroken, tot vernietigens toe; als een gevelde ceder wordt hij uitgeroeid.

V. 17b geeft de motiveering: 't is om de bloedschuld tegen den mensch, het geweld de aarde aangedaan; de goddeloosheid jegens de Gods-stad en hare bewoners bedreven; zie v. 8b. Al zijn de woorden v. 17b gelijk aan die van v. 8b, dit geeft in 't minst geene reden om ze te schrappen. Zij zouden hier als motiveering van het oordeel niet kunnen gemist worden.

חֲמַס ל׳ is gen. obj., zoo ook שׁוֹר ב׳.

יְחִיתַן moet, genomen zooals de M. T. het geeft, relatieve zin zijn bij בהמות. Maar deze constructie is hard en ter wille van het parallellisme leze men met de oude vertalingen: יְחִיתֶךָּ. De vorm is Hi van חתת, men ziet hier eenen overgang naar de conjugatie van ע״ו, Ges.-K^{27} § 20 n, 67 v. [5]).

De opmerking van Wellhausen (p. 169), dat: „dies Wehe beruht auf Hier 25 (Isa 51^{27})" snijdt m. i. geen hout. Want 1°. wordt het beeld van den „beker" meermalen gebruikt in het O. T. en het schijnt dus een zeer gebruikelijke metaphoor te zijn geweest; en 2°. wanneer het alleen hier en in Jer. 25 werd

---

1) Delitzsch, t. a. p. p. 95, Reinke, t. a. p. p. 120, Knabenbauer, t. a. p. p. 88. — Halévy, t. a. p. p. 207 wil Libanon houden voor «emblème de la Syro-Phénicie, y compris la Palestine». M. i. ten onrechte, de kracht van 't beeld gaat op die wijze teloor.

2) Langdon-Zehnpfund, die Neubabylonischen Köningsinschriften (Vorderasiatische Bibliothek, 4 Stück), Leipzig, 1912, p. 99, 105, 117, 121, 127, 135, 137, 139, 143, 149, 153, 155, 157, 159, 161, 167, 179, 183, 189, 193, 195.

3) Idem, p. 95, 127, 149, 153, 159, 173, 175, 201.

4) Idem, p. 175: «ich (Nebucadnezar) öffnete Zugangswege, einen Transportweg für die Zedern richtete ich ein». — Opmerking verdient zijn gebed (p. 149): «(O Marduk) auf dein erhabenes Wort, das keinen Widerspruch findet, möge wohlgelingen mein Holzfällen, möge zür Vollendung kommen das Werk meiner Hand!»

5) De verdere conjecturen van Marti, door Duhm «Gewaltsamkeiten» genoemd, en die van Duhm, die niet ongepast evenzoo zouden kunnen betiteld worden, laat ik rusten.

gebruikt, zou, indien bepaald aan ontleening moest worden gedacht, eer zijn aan te nemen, dat Jer., die het beeld van den „beker" anders toepast dan Habakkuk, het aan dezen heeft ontleend (bij Hab. geeft Iahweh den beker zelf; bij Jer. neemt de propheet den beker uit de hand des Heeren en geeft hij hem aan de volkeren). M. i. is echter aan eene bepaalde relatie tusschen deze twee plaatsen niet te denken. Beiden berusten op het religieuse spraakgebruik van Juda's volk.

V. 18—20. 19 Wee hem, die zegt tot een stuk hout: „Ontwaak!"
„word wakker!" tot eenen stommen steen!
Die zal leeren? Zie, hij is gevat in goud en zilver,
maar geest is er volstrekt niet in hem.
18 Wat baat een beeld, dat zijn maker het heeft [gehouwen,
een gegoten beeld, dat leugenleeraar is,
dat de maker van zijn maaksel daarop vertrouwt,
om stomme afgoden te maken?
20 Maar de Heere in Zijnen heiligen tempel —
zwijg voor Hem, gij gansche aarde!

Het vijfde Wee. Een Godsoordeel wordt dreigend tegen den רשע uitgesproken, wijl hij God niet in gedachtenis heeft gehouden, maar aanbidt het maaksel van zijne hand. Doel van dit wee is een oordeel uit te spreken over de afgoderij, daarbij wordt sterk de nadruk gelegd op de onmogelijkheid-tot-helpen van een afgod, wat involveert den val van hem, die erop vertrouwt, en de zekerheid van den ondergang van hem, die hem dient, wanneer hij vervalt aan het gericht van den waren God.

Met de nieuwe exegeten zal, om de symmetrie met de overige weeën te bewaren, en ter wille van den beteren gang der gedachte, v. 19 geplaatst moeten worden vóór v. 18 [1]). Delitzsch

1) Zoo We., Now., Dri., Happel. — V. 18, om zijnen «lehrhaften Inhalt als sekundär» te beschouwen, zooals Marti (p. 347) wil en te houden voor randglosse, is m. i. niet wel te verdedigen; «inhaltlich gehören v. 18 und v. 19 zusammen" (We. p. 170). Duhm wil, om religionsgeschichtliche overwegingen, v. 18—20 geheel schrappen. — De meening van Reinke, t. a. p. p. 121, 2, dat de propheet deze strophe niet begint met הוי, zooals de vorigen, met de bedoeling om de schildering van de nietigheid der afgoden te versterken, gaat hierom niet op, wijl v. 19 daartoe te lang is en te veel uitweidt. Wanneer v. 19b stond vóór v. 19a, ware voor zijne meening wel iets te zeggen; het oordeel sloot dan met eene korte, kernachtige uitspraak.

heeft de moeilijkheid der tegenwoordige volgorde wel gevoeld [1]).

V. 19 wijst op de nietigheid der afgoden, die niets anders zijn dan hout of steen, met goud of zilver versierd, en ontbloot van alle leven. Gods oordeel treft hem, die zulke doode dingen stelt in de plaats van den levenden God, en die onderricht tot eeuwig leven ervan verwacht in plaats van te hooren naar Hem, die door Zijne onderrichting alleen den mensch wijs kan maken tot zaligheid.

עֵץ moet hier verstaan worden van het stuk hout, waaruit het beeld gesneden is. הָקִיצָה en עוּרִי worden ook gebruikt in 't aanroepen van Iahweh, b.v. Ps. 35^{23}, Jes. 51^{9}. Bij עורי (imper. femin.) doet de grammatische vorm uitkomen, dat de afgodendienaar bidt, niet tot God, maar tot steen; אבן is fem. [2]).

דּוּמָם beschouwt men meest als een abstract substantief, dat ook gebruikt werd als adverbium [3]). In den laatsten tijd neemt men het liever als ptc., naar analogie der vormingen שׁוֹבָב enz., zoodat דּוּמָם staan zou voor דּוֹמָם [4]).

הוּא יוֹרֶה staat als vraagzin. ירה staat hier, evenals in מוֹרֶה v. 18, in absoluten zin: leeren den weg des heils, Ps. 25^{8}, 32^{8} [5]).

תָּפוּשׂ, dat anders: aangegrepen, vastgepakt, beteekent, moet hier naar 't verband worden vertaald als: ingevat, beslagen. זהב en כסף zijn acc.

וכל.... אין drukt eene absolute negatie uit; het minste sprankje geest is in den afgod niet.

V. 18 wijst op de machteloosheid van de afgoden en de dwaasheid van hen, die ze maken en dan betrouwen op het werk hunner eigene handen, alsof dat hen zou zijn tot hulp en sterkte.

. הוֹעִיל is perf. der Erfahrungstatsache (Del. Now.), pf. gnomicum. פֶּסֶל is een gehouwen beeld, מַסֵּכָה een gegoten beeld; bij מסכה moet weder מה־הועיל worden gedacht.

וּמוֹרֶה שָׁקֶר staat epexegetisch bij מסכה (ad sensum natuurlijk ook bij פסל), om den afgod te characteriseeren. Door bij hem hulp te zoeken, verheft men hem tot een „leeraar”, tot een, die den weg des behouds en des levens leeren kan, omdat bij hem

1) Delitzsch, t. a. p. p. 97.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 100.

3) Stade, Lehrb. d. Hebr. Gramm. I p. 175; König, Lehrgeb. II p. 256.

4) Barth. N. B. s. 352, anm. 2, bij Ges.—K.[27] p. 100.

5) LXX vertaalt deze woorden aldus: *και αὐτο ἐστι φαντασια*. Ook מורה v. 18 wordt door *φαντασια* overgezet. Waarscgijnlijk lazen zij מַרְאֶה.

leven en behoud gevonden wordt. Maar hij is een leeraar, die leugen leert; de afgoden zijn hout en stomme steen; die op hem betrouwt, wordt beschaamd; want hunne leer is leugen, geene waarheid, geene vastheid. — De titel מורה wordt in Job 26[22] ook aan God gegeven.

כִּי is beide malen in dit vers כי, dat de motiveering invoert van wat in den hoofdzin is gezegd (Ges.-K[27] § 158b): dat, dewijl.

In יֹצֵר יִצְרוֹ meent Nowack [1]) eene fout te ontdekken; יצר zou zijn ontstaan door dittographie en יצרו zou moeten gevocaliseerd als ptc. met suffix. De LXX las: ὅτι πεποιθεν ὁ πλασας ἐπι το πλασμα αὐτου; volgens deze lezing zou de Hebr. text hebben geluid: יצר על־יצרי. Dit zal wel eene vereenvoudiging in de constructie zijn; maar zeker is, dat LXX יצר en יצרו las. Daar יצר יצרו moeilijker is te verklaren, moet dus voor den M.T. worden gekozen. Dan wordt daarmede aangewezen de nietigheid der afgoden, die de mensch zichzelf vormt, en op de zonde van den mensch, die aldus, in plaats van op den waarachtigen God, betrouwt op wat zijne hand heeft geformeerd. יצר יצרו geeft dit intensiever en met meer nadruk weer dan alleen יִצְרוֹ. 't Suffix van עליו heeft betrekking op מורה.

לַעֲשׂוֹת sluit zich epexegetisch aan bij יצר יצרו. De ל staat hier in dezelfde beteekenis als in לֵאמֹר. ל met inf. heeft de waarde van een gerundium of part. [2]). V. 18b β staat in scherp contrast met בטח in v. 18b α. אֱלִילִים en אִלְּמִים staan paranomatisch naast elkander.

V. 20 sluit dit wee en al de weeën met de aankondiging, dat de Heere Zelf ten gerichte komt. V. 20a vormt een zin op zichzelf, maar staat grammatisch als nomen absolutum bij v. 20b [3]). De ו is adversatief en geeft eene scherpe tegenstelling.

Onder הֵיכַל קָדְשׁוֹ moet verstaan worden de tempel Jes. 6[1], Mi. 1[2], vanwaaruit Iahweh ten oordeel verschijnt Am. 1[2]. De plaats der openbaring van Gods genade aan Zijn volk is ook de plaats der openbaring van Zijnen toorn aan Zijne vijanden.

הַס is interjectie, waarvan הסה zwijgen is afgeleid [4]).

---

1) Nowack, t. a. p. p. 288, gevolgd door We., Marti, Duhm.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 99.

3) Delitzsch, t. a. p. p. 101.

4) Dit is waarschijnlijker dan het tegenovergestelde, daar eene interjectie, die een spontaan geluid bevat, onwillekeurig door een of ander tevoorschijn geroepen, (gelijk met הס het geval is) natuurlijk eerst ontstaat en men er dan pas een verbum van afleidt.

כָּל־הָאָרֶץ, niet alleen de Chaldeeër, de anti-god, maar de geheele aarde heeft belang bij het verschijnen des Heeren ten oordeel. Het universeele komt ook hier weer uit. Evenals in Zeph. 1^{7} wordt hier eerbiedig zwijgen geboden, wanneer God ten oordeel komt. Ook in Zephanjah is sprake van den dag des Heeren. הס komt nog eens voor in Zach. 2^{17}. Aan te nemen, dat deze plaatsen van elkander afhankelijk zijn, is m. i. niet noodzakelijk [1]). Delitzsch is zoo vast overtuigd, dat Zeph. 1^{7} aan Habakkuk is ontleend, dat hij daarom Zeph. *na* Hab. plaatst in de rij der propheten (p. VII). Naar den gedachtengang te oordeelen, zou m. i. — wil men bepaald denken aan eene relatie tusschen deze twee plaatsen — aan Zeph. de prioriteit moeten gegeven worden. Hij toch spreekt uitvoerig over den dag des Heeren, waarop de Heere zelf tegenwoordig is; vandaar des propheten vermaning tot eerbiedig zwijgen, Zeph. 1^{7} is daar dus geheel op zijne plaats. Bij Hab. vindt in de weeën plaats de aankondiging van 't oordeel, liever nog: wordt uiteengezet de noodzakelijkheid van het oordeel, de strafwaardigheid van den רשע; dit wordt dreigend tegen hem uitgesproken: הוי, en involveert dus 't oordeel over hem. V. 20 wijst er dan op, dat de Rechter nabij is: de dag des Heeren komt spoedig. Wil men nu afhankelijkheid tusschen deze twee propheten zien, dan is misschien eer te denken aan ontleening aan Habakkuk's zijde. Maar 'k geloof niet, dat het noodig is, dit aan te nemen; de term zal in de prediking in die dagen wel meer zijn gebruikt en zoo gangbaar zijn geworden.

Het oordeel over den רשע is in deze 5 weeën uitgesproken, met de motiveering, waarom dit vonnis over hem werd geslagen. Het „opgeblazen, niet recht is zijne ziel in hem" werd uitvoerig ontwikkeld, met aankondiging van het gericht over zijne hoogmoedigheid, die hem zijne kracht deed maken tot zijnen god. V. 20 kondigt reeds de komst van den Rechter aan.

Hiermede kan de prophetie niet eindigen. De verdelging van Gods vijanden is niet het einde van Zijne wegen; maar dat is: het zich-heerlijk-maken in Zijn volk. Vandaar dat 2^{4}, het orakel op de tafelen geschreven, naast het oordeel over den רשע ook bevat de mededeeling van het behoud van Gods volk. Aan 2^{4}b sluit zich cap. 3 aan als subjectieve, lyrische ontboezeming van

1) Happel, t. a. p. p. 44.

wat in het hart der gemeente omgaat. Haar „Amen" op Gods toezegging spreekt de gemeente uit, door te bezingen Gods machtige daden, die haar tot aanzijn brachten en daaruit put zij, gelijk zoo dikwerf in het O. T. werd gedaan, de verzekering en den troost, dat God Zijn werk aan haar zal voleinden en zij dus in den nood der tijden rusten kan in haren God.

Deel 3. *Hoofdstuk* 3.

Hfdst. 3 v. 1, 2. [1] Het gebed van Habakkuk den propheet.
Op de wijze van Shigjonoth.
[2] Heere, ik heb de mare aangaande U vernomen,
ik heb Uw werk, Heere, gevreesd!
Bewaar het in het leven in het midden der jaren!
doe [het] toch kennen in het midden der jaren!
wil gedenken U te ontfermen in toorn!

V. 2 geeft de inleiding op het lied v. 3—15. De „mare" aangaande God, Zijn machtig werk, toen Hij Israel Zich ten volk maakte, heeft de propheet gehoord en zij heeft hem met heiligen eerbied voor God vervuld. Die „mare" doet hem God bidden, om „in 't midden der jaren" Zijn werk bij het leven te bewaren en het te doen kennen en in ontferming te willen gedenken, wanneer dit werk zal geschieden met oordeelen Gods, die den propheet, hoewel hij zeker is van Gods trouw, als zondig mensch toch met schrik vervullen.

Dan volgt in v. 3—15 het eigenlijke gebedslied. Subject daarvan is de gemeente (zie v. 14 לְהֲפִיצֵנִי) [1]). Aan de groote daden van den Exodus wordt herinnerd met prophetische tendenz om daardoor zich en anderen te troosten met 't oog op de toekomst. Heeft God toen Pharaoh, die, gelijk nu de Chaldeeër, Israel met den ondergang bedreigde, die, evenals hij, een type en verschijningsvorm is van den רשע, verslagen, zoo zal Hij ook nu en steeds Israel tot Behouder zijn. Evenals de dichter van Ps. 77 doet, wordt deze conclusie niet in woorden uitgedrukt; den speculatieven Oosterling lag zij voor de hand.

V. 16 vat met שמעתי v. 2 weer op; wat de uitwerking op Habakkuk was, doet v. 16a zien; 't is weder timor sanctus, die hem overweldigt. De oude bange vrees is nu weg; hij mag

---

1) Over inhoud en verdeeling van dit lied zie boven de uitlegging van v. 3—15.

nu rusten met 't oog op den oordeelsdag, die komt voor het volk, dat Israel benauwt. V. 17—19a geven de applicatie voor den nood, waarin het volk zich bevindt, de Chaldeeën zijn gekomen; door rooftochten is het veld kaal, de veestal ledig — hoe hoog de nood moge gaan, God is Zijn helper, op Hem betrouwt hij, want Zijn woord bestaat in eeuwigheid. De rechtvaardige leeft door zijn geloof.

V. 19b geeft een onderschrift, zie ter plaatse de verklaring.

Cap. 3 is een gedicht, door den dichter als zoodanig bedoeld en opgesteld. Of hij het heeft vervaardigd met 't oog op gebruik in den tempel, is niet beslissend uit te maken. Daar de eenheid van het geheele boek cap. 3 gebiedend eischt en zonder dit hoofdstuk de prophetie niet voltooid zou zijn, ben ik van meening, dat Habakkuk het oorspronkelijk dichtte als prophetie. Later heeft men het gebruikt als gezang in den tempel en toen is het voorzien van al de muzikale notities, die het nu nog heeft. M. i. is v. 1 niet van den propheet zelf, maar is 't later bijgevoegd [1]).

תְּפִלָּה, gebed, heeft men het genoemd. Dezen naam dragen ook Ps. 17, 86, 90, 102 en 143, cf. Ps. 72[20]. Sensu strictiori is alleen v. 2 gebed. Toch is deze titel zeer juist gekozen, daar de grondtoon van 't geheele lied die van gebed, van geloovend vertrouwen op God is [2]).

In לַחֲבַקּוּק הַנָּבִיא is de ל de bekende ל auctoris; den naam heeft men voorzien van den ambtstitel, naar analogie van 1[1].

Wat עַל־שִׁגְיֹנוֹת beteekent, kan niet meer met zekerheid worden gezegd. שִׁגָּיוֹן de singularis, komt voor in het opschrift van Ps. 7. Ewald en Delitzsch leiden het af van שׁגה = שׁגג tuimelen, en vertalen het als: „Taumelgedicht, Dithyrambus, das in grösster Bewegung, mit schnellem Wechsel der heftigsten Affekte geredete Lied" [3]). Hier past dit niet, daar על in de opschriften der psalmen steeds aangeeft: de wijze, waarop gezongen en gespeeld wordt. על־ש׳ zou dus zijn: gezongen op de wijze van een dergelijk lied. But this explanation has only the value of a conjecture (Driver) [4]).

1) Zoo Happel, t. a. p. p. 45, Von Orelli, t. a. p. p. 146. Anders Delitzsch, t. a. p. p. 125, die van oordeel is, dat «diese Ueberschrift .... von dem Propheten, der den Hymnus gleich von vornherein zu liturgischem Gebrauch bestimmte, selbst herrührt.» Zie ook Hitzig, t. a. p. p. 270, Halévy, t. a. p. p. 290.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 125, Knabenbauer, t. a. p. p. 92, Davidson, t. a. p. p. 84, R. Sinker, the Psalm of Habakkuk, Cambridge, 1890, p. 8.

3) Ewald, t. a. p. p. 45, Delitzsch, t. a. p. p. 127.

4) Zie verder Smit, t. a. p. p. 51.

שֵׁמַע שִׁמְעֲ is eene veel gebruikte uitdrukking. Behalve in de verbinding שֵׁמַע אֹזֶן (Ps. 18[45], Job 42[5]) wordt het steeds geconstrueerd met een genet. objectivus: het bericht, de mededeeling aangaande iemand (Gen. 29[13], Num. 14[15], Dt. 2[25], 1 Kon. 10[1], Jes. 23[5], Jer. 37[5], 50[43], Nah. 3[19], 2 Chron. 9[1]), ook van God (Jes. 66[19]). Zoo is ook hier het suffix dat van den genet. obj.: de mare aangaande U. [1]) שֵׁמַע ziet dan op iets, dat men hoort, dat verteld wordt, in tegenstelling met wat men zelf ziet en waarneemt (Job 28[22], 42[5]).

Verschil is er over de vraag, wat onder deze שֵׁמַע moet worden verstaan. Men heeft gemeend, dat het was de prophetie van 't oordeel tegen Juda, wijl deze שמע vrees verwekte [2]); anderen waren van oordeel, dat men hierbij had te denken aan de aangekondigde oordeelen over Juda en de Chaldeeën [3]); weer anderen achtten, dat hier te denken was aan wat de propheet op het punt stond mede te deelen en zagen in שמע de mededeeling van de groote ophanden zijnde verschijning des Heeren ten gericht [4]). Ook hield men den חָזוֹן voor den inhoud van deze שֵׁמַע, het zij men het gezicht meende te vinden in 2[2—3, 5]), of zag in 2[4, 6]).

Eindelijk brachten velen, vooral uit den nieuweren tijd, deze „mare" in verband met פעלך en bijzonder met v. 3 sq. en dachten dan aan 't verhaal van den Exodus als het werk Gods, dat aan Israel als volk het aanzijn gaf [7]).

Tegen de opvattingen, die de שמע betrekking doen hebben op wat de propheet tevoren had geprophetееrd, bestaat dit bezwaar, dat de propheet dit alles had vernomen en medegedeeld; de prophetische auditie wordt nimmer genoemd: שמע; deze opvattingen strijden ook met de idee van שמע; deze is veelmeer:

---

1) Ten onrechte omschrijven dus Baumg. Duhm: 't gerucht, dat van den Heere, uit Zijnen mond uitgaat. En 't suffix als dat van gen. subj. en obj. te nemen, zooals Sinker, p. 11, wil, mag evenmin. Hij geeft trouwens toe, dat alleen de gen. obj. juist is.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 128; Baumgartner, t. a. p. p. 180, 4; Happel, t. a. p. p. 46; Reuss, t. a. p. p. 243.

3) Keil, t. a. p. p. 440; Reinke, t. a. p. p. 128; Knabenbauer, t. a. p. p. 93; Sinker, t. a. p. p. 11; Hitzig, t. a. p. p. 286 (alleen de Chaldeeën).

4) Kleinert, t. a. p. p. 151, 2; Schegg, t. a. p. p. 134; Duhm, t. a. p. p. 72 (wat volgt, is mededeeling van wat de propheet zelf van God heeft gehoord).

5) Von Gumpach, t. a. p. p. 147.

6) Ewald, t. a. p. p. 48.

7) Wellhausen, t. a. p. p. 170; Nowack, t. a. p. p. 289; Davidson, t. a. p. p. 84; Driver, t. a. p. p. 86.

gerucht van iets, dat lang geleden is, of van iets, dat ver verwijderd is, en dat door mondeling overbrengen tot iemands kennisse wordt gebracht. Zeker spreekt in dit hoofdstuk als subject de gemeente (cf. v. 14) [1]), maar zij doet dit steeds door het subject van den propheet, in proloog en epiloog komt de gemeente minder sterk uit dan in 't eigenlijke gebedslied v. 3—15. En zijne eigene prophetie kon Habakkuk niet betitelen met שׁמע. Evenmin acht ik het acceptabel, om er onder te verstaan, wat de propheet door inspraak had vernomen en wat hij zal gaan uitspreken.

Daarentegen past het geheel in 't kader van het boek (en dan komt 'שׁ ook lexicaal tot zijn recht) om שׁמע op te vatten als het verhaal van den Exodus. Dit groote werk Gods gaf aan Israel het aanzijn als volk; toen verloste God het uit de dienstbaarheid van Aegypte, waarin het zonder almachtige tusschenkomst zou zijn omgekomen.

Nu heeft diezelfde macht, die destijds in Pharaoh en zijne heerschappij zich openbaarde, in nog veel geduchter manifestatie zich doen kennen: de anti-goddelijke wereldmacht, die Gods volk wil vernietigen, nu geïncorporeerd in den Chaldeeër, die zijne kracht maakt tot zijnen god.

Tegen hem is het oordeel uitgesproken ($2^{4a, 5-20}$) en nu stemt de gemeente, die God Zich heeft geformeerd en gered, een danklied aan, want de חזון bevat ook troost voor haar (2^{4b}) en al wacht de volkomen triumph Gods ook tot den gestelden tijd, het Einde, — hij zal komen en dan zal God alles zijn en in allen. Wanneer de Heere komt, gaan oordeel en heil steeds tezamen; zoo was het in den geboorte-tijd van Israel als volk, en zoo zal het ook in den eindtijd zijn. Vandaar dat Israel, wanneer het God dankt voor Zijne genade, weer teruggaat naar het grijs verleden. Zoo sluit ook v. 2a β (פעלך) zich goed aan bij v. 2a α; is v. 2b goed te verklaren en staat v. 3—7 niet abrupt na de inleiding v. 2.

יָרֵאתִי mag niet genomen worden van den schrik, dien de straf des Allerhoogsten in 't hart van den mensch doet ontstaan; maar er moet onder verstaan worden: de timor sanctus, die den nietigen, brozen en daarenboven nu nog zondigen mensch aangrijpt, als hij in aanraking komt met

1) Wellhausen, t. a. p. p. 170; daartegen: Duhm, t. a. p. p. 71.

het Goddelijke, Jes. 6^5, Ez. 1^{28}, Dan. 7^{15}, Lc. 1^{29}, 2^9, Apoc. 1^{17}. 1)

Uit metrisch oogpunt moet פָּעָלְךָ genomen worden als object bij יראתי. Iedere stichos krijgt zoo 3 Hebungen. Grammatisch bestaat er geen bezwaar tegen; de constructie van ירא met acc. komt veelvuldig voor. Exegetisch heeft het dit voordeel, dat בְּקֶרֶב שָׁנִים, dat de propheet met nadruk tweemaal gebruikt, beide malen aan het hoofd van den stichos komt te staan en de rhythmus niet gestoord wordt door een met emphasis vooropgezet nomen absolutum 2).

Dat bij פָּעָלְךָ niet kan gedacht worden aan 1^5, waar het verwekken der Chaldeeën een פֹּעַל van God wordt genoemd 3), is duidelijk. Het heeft op zich zelf genomen en in 't verband beschouwd geen zin, dat de gemeente zou bidden om hernieuwing van het strafgericht over Juda. En het niet te beperken tot het gericht over Juda, maar het ook uit te breiden tot het gericht, „welches den Chaldäer, nachdem er sich verschuldet hat (1^{11}) treffen wird" 4), is evenmin juist.

פעלך staat correlaat met שמעך; het is het werk van Gods genade, de redding en verlossing der menschen 5), maar dan in den specialen zin van: verlossing Zijner gemeente uit het geweld van dengene, die haar naar 't leven stond en hier dan concreet genomen: het werk der verlossing van Israel uit Aegypte. Dat werk is ook den propheet verteld, hij heeft de mare ervan vernomen en het overdenken van Gods machtsdaden heeft met heilige vrees zijn hart vervuld.

Marti en Duhm 6) willen op grond van de LXX יראתי veranderen in רָאִיתִי; dan zou er sprake zijn van een prophetisch zien van hetgeen volgt. In geen enkel opzicht is deze conjectuur aanbevelenswaardig. De LXX gaf van dit vers eene dubbele vertaling; in de eene nam zij שמעך op, in de andere פעלך; blijkbaar werden deze woorden als synoniem-parallel beschouwt. Zeer waarschijnlijk hadden de LXX-vertalers eenen zeer slechten

1) Knabenbauer, t. a. p. p. 93; Halévy, t. a. p. p. 290. Geheel ten onrechte zegt We. Sie (die Gemeinde) erinnert sich mit *Schrecken* der ersten grossen That Iahves u. s. w.

2) Sinker, t. a. p. p. 11, 12.

3) Zoo Reinke, t. a. p. p. 128; Happel, t. a. p. p. 46.

4) Keil, t. a. p. p. 441.

5) Ewald, t. a. p. p. 48.

6) Marti, t. a. p. p. 350; Duhm, t. a. p. p. 72.

text van dit vers of hadden zij groote moeilijkheid met de vertaling [1]).

De verklaring van פעלך heeft invloed op die van חַיֵּה en deze weder op die van בְּקֶרֶב שָׁנִים. B.v. Keil [2]), die onder פעלך verstaat het gericht over Juda en de Chaldeeën, vat חיה op als: ins Leben rufen, iets, wat niet bestaat, tot aanzijn brengen. Delitzsch [3]) e. a., die פעלך verstaan van het heilswerk des Heeren, nemen חיה als: opnieuw levend-maken.

Naar de bovengegeven uitlegging van פעלך moet חַיֵּה hier genomen worden als: doen leven, bij 't leven bewaren. Wat God eenmaal aan Israel heeft gedaan, moge Hij in 't aanzijn doen blijven. Ik geef de voorkeur aan: bij het leven bewaren (cf Ps. 22[30]), boven de vertaling: weder levendmaken; daar dit laatste onderstelt een gestorven-zijn en het tegen de analogie der H.S. is, dit te stellen.

De woorden בְּקֶרֶב שָׁנִים, die wat duister zijn, zijn eveneens zeer verschillend geïnterpreteerd. Hoe men in den ouderen tijd deze woorden uitlegde, laat ik rusten [4]). In den nieuweren tijd verklaren Reuss en Duhm op de wijze der oude Rationalisten: im Laufe der Jahre, d. h. wann es dir gefällt [5]), in welchem Jahre die willst, aber so bald, dass wir es erleben [6]). Ook heeft men het vertaald: binnen de jaren, im Innern der Jahre, vor ihrem Ablauf, ehe sie um sind [7]); in den nächsten Jahren [8]). Anderen zien er in eene bede om verhaasting van den קֵץ, der Herr möge sein Werk, dass er thun wolle, nicht zu lange verzögern, es nicht erst am Ende der gesetzten Frist, sondern binnen Jahren d. i. innerhalb der Jahre, die beim Verziehen der Erfüllung bis zu jenem מוֹעֵד verfliessen würden, ins Leben treten lassen [9]). Ook heeft men het opgevat als: in den loop der jaren, de jaren, die nog toekomstig zijn, gerekend van het heden van den

1) Zie Sinker, t. a. p. p. 43. Men vergelijke over dit geheele vers in de LXX en over de uitlegging daarvan door de KVV en de MEsche Kerk: Knabenbauer, t. a. p. p. 94—97; zie ook Happel, t. a. p. p. 46, 7.

2) Keil, t. a. p. p. 441, 2; Reinke, t. a. p. p. 129; Happel, t. a. p. p. 46.

3) Delitzsch, t. a. p. p. 129.

4) Zie de vermelding daarvan bij Delitzsch, t. a. p. p. 130 sq.

5) Reuss, t. a. p. p. 243.

6) Duhm, t. a. p. p. 72.

7) Von Orelli, t. a. p. p. 147.

8) Marti, t. a. p. p. 350.

9) Keil, t. a. p. p. 441. Zoo ook Reinke, t. a. p. p. 129, 30; Knabenbauer, t. a. p. p. 94; Happel, t. a. p. p. 46.

propheet [1]); of met insluiting van het heden van den propheet [2]); of gesteld tegenover het begin der jaren, toen Israel door het reddingswerk des Heeren werd geboren [3]); zoodat de propheet zijn eigen heden als het „midden der jaren" beschouwt [4]).

Het lijkt mij tamelijk wel zonder beteekenis toe en geheel niet passend in het verband, deze uitdrukking te beschouwen als een gebed om bespoediging van wat God pas beloofd heeft in den eindtijd (Keil en RC. exegeten). De woorden moeten uitgelegd, vooral ook in verband met פעלך en חיה en dan dienen zij aldus te worden verstaan: te midden der voortspoedende jaren. קֶרֶב geeft aan, tegenover תָּוֶךְ, dat het mathematische midden aangeeft (*το μεσον*), dat wat tusschen het begin en het eind ligt (*το ἔσω*) [5]). Het begin is hier geweest de schepping van Israel tot Gods volk; het eind is voorzegd in den חזון; wat daartusschen ligt, is de periode, die de propheet hier aanduidt met בקרב שנים. Dan ziet het dus allereerst op het heden van den propheet, maar verder op den geheelen tijd, die nog verloopen moet, tot het Einde is gekomen. Deze „jaren" krijgen hierdoor een exponent, dat de periode tot aan het Einde eene periode van verdrukking is. De propheet legt daar nadruk op, vandaar de herhaling in v. 2b *β*, want de periode is een tijd, die bijzonder de instandhoudende genade Gods behoeft.

תּוֹדִיעַ, impf. Indic. tot voortzetting van den imper, als dringende, met vertrouwen uitgesproken wensch (gij zult toch immers wel....) Ges.-K[27] § 107n, sterker dus dan den Iussief, heeft tot object פעלך. De bede is hier dringender dan bij חייהו; het gaat hier niet alleen om een in-het-leven-behouden, maar naar den intensieven zin van ידע, om een doen-kennen, een openbaren, een manifesteeren van het werk Gods [6]).

---

1) Delitzsch, t. a. p. p. 132, 3. 2) Schegg, t. a. p. p. 134.

3) Nowack, t. a. p. p. 289; Driver, t. a. p. p. 86.

4) Davidson, t. a. p. p. 85: The expression must describe the poet's own time, for his prayer is for immediate divine interposition.

5) Sinker, t. a. p. p. 14.

6) Tegen den samenhang is het, om op voetspoor van de LXX ת׳ te willen emendeeren in תִּוָּדֵעַ (Ni.) openbaar uzelf. Aldus Nowack, p. 289; Marti, t. a. p. p. 350; Duhm, t. a. p. p. 73.

Marti is van oordeel, dat in dit vers een stichos teveel is. V. 2b *α* is overtollig. חייהו is corrupt, dit moet חוּיֵהוּ thue es kund, zijn, en 't is dan duidelijk eene Randerklärung van תודיע, vandaar dat men dit חויהו ook heeft voorzien met בק׳ ש׳.

רֹגֶז sluit zich hier aan bij יראתי. 't Drukt uit het gevoel van nietigheid voor God. Het פֹּעַל des Heeren gaat gepaard met groote oordeelen, met de openbaring van den toorn Gods. En al weet de propheet, dat hij des Heeren is, zijne eigene zondigheid doet hem zich bewust zijn van zijne onwaardigheid en zijne schuldigheid, en dat gevoel legt hem, bij 't komen van den toorn Gods, de bede om ontferming op de lippen. De stemming van den propheet is dezelfde als die van den dichter van Ps. 130^3 [1]).

רַחֵם infin. staat als acc. bij תזכור.

V. 3—15 is de kern van cap. 3, het eigenlijke lied; v. 2 is inleiding en v. 16—19a geven uitdrukking aan wat de propheet ervoer, door de herinnering aan Gods groote daden, met het oog op het heden.

Omtrent de vraag, hoe dit gedicht moet worden opgevat, bestaat nog geene eenstemmigheid. Aan de eene zijde meent men, dat het lyrisch-prophetisch moet worden opgevat. Het is, zoo zegt men, een gedicht, waarin geprophetеerd wordt de komst des Heeren ten gerichte, allereerst over den Chaldeeër, vervolgens, overeenkomstig het complex-apotelesmatisch karakter der prophetie, over de wereld [2]).

Aan den anderen kant heeft men erin gezien een in hoogdichterlijke taal beschreven verhaal van den Exodus, de groote Godsdaad, waardoor Israel in 't aanzijn werd geroepen als volk; dit verhaal werd gedaan met deze tendenz, dat het lied van het verleden prophеteerde de verlossing in de toekomst [3]).

Voor de lyrisch-prophetische opvatting voert Delitzsch [4]) „unwiderlegliche zwingende Gründe" aan en „der allein für sich schon genügende Hauptgrund" (p. 137) is het vooropgestelde Impf. יָבוֹא, dat niet genormeerd wordt door een Pf., maar dat

---

1) Ewald, t. a. p. p. 48 neemt ברגז als: im Toben, d. i. im Unglück; zoo ook G. A. Smith, t. a. p. p. 152: turmoil, noise, wat volgens hem eene betere parallel geeft met: in 't midden der jaren. Onjuist. רגז wordt Jes. 28^{21} ook van den toorn van God gebruikt. Zij, die bij פעלך aan de gerichten over Juda en over de Chaldeeën denken, houden רגז voor den toorn over Juda en zien in v. 2bγ eene bede tot verkorting van den lijdenstijd.

2) Zoo: Delitzsch, Keil, Baumgartner, Kleinert, Schegg, Reinke, Knabenbauer, Happel, Reuss, Marti, Duhm, Driver, Von Orelli.

3) Aldus: Ewald, Wellhausen, Nowack, G. A. Smith, Davidson, Halévy.

4) Delitzsch, t. a. p. p. 134 sq.

als normeerend voor alle volgende tempus- en modusvormen gelden moet. 't Wil mij voorkomen, dat deze „hoofdgrond" nu niet zoo heel sterk is en dat wat in proza decisief zou zijn, in een gedicht als 't onderhavige, dat, wat de tempora aangaat, met alle grammatica schijnt te spotten, niet als alles-beslissend kan worden aangevoerd. Men kan met evenveel recht beweren, dat het impf. hier de verschijning Gods als op-handen-zijnde beschrijft en daarmede eene levendige representatie van het verleden levert. Dit wordt hierdoor gesteund, dat v. 3 blijkbaar eene toespeling is op Dt. 33^2, waar historie wordt gegeven, en voorts dat Habakkuk nog andere stukken aanhaalt (Ri. 5^4), die ook historische stof bevatten.

Dat dit deel van het lied, zooals Delitzsch verder meent (p. 138), dan te lang zou worden in verhouding tot de andere stukken, is geene instantie tegen de historische opvatting, daar Delitzsch het geheele hoofdstuk als lied neemt en m. i. alleen v. 3—15 het eigenlijke lied is en de andere deelen van cap. 3 proloog en epiloog op het lied zijn.

Wat voor Delitzsch ook eene hoofdzaak is, is het complex-apotelesmatische van de schildering (p. 13). Daarmede bedoelt Delitzsch, dat de propheet zijne prophetie begint met 't oog op het heden, maar dat zijne aankondiging en beschrijving van het „Specialgericht" zich uitzet tot die van een „allgemeines Völkergericht".

Het Chaldeeuwsche rijk staat den propheet gevaar-dreigend op den voorgrond, doch niet als Babylonisch rijk, maar als het wereldrijk, dat neergestort wordt om Israel te verlossen. Vandaar dat de schildering gespeend is aan alle individueele en uitsluitend den Chaldeeër betreffende trekken.

Geheel wordt dit beäamd door de voorstanders der historische opvatting. Ook zij leeren, dat Habakkuk de groote Godsdaden van weleer schildert om daarmede heen te wijzen naar wat komen zal. Het gericht over Pharaoh wordt type van het gericht over den anti-god; de verlossing van Israel type van de verlossing van Gods volk. Het universeele in de schildering geeft aan de vermelde historie dit prophetisch cachet.

De historische opvatting staat dan ook veel sterker. Hoewel Habakkuk alles zoo universeel mogelijk houdt, is de gang der historie duidelijk na te gaan; de geographische vermeldingen (Theman, Pa'ran, Kushan, Midian) kunnen kwalijk anders dan

zuiver plaatselijk worden opgevat. Wat in proza of zelfs historische poëzie als hyperbolisch zou moeten worden beschouwd, heeft hier zijne waarde als prophetie. Het prophetische maakt zich zelfs hier en daar als 't ware los uit het verband der historie. Maar de grondslag, waarop het lied rust, is de geschiedenis. Eene verschijning van Theman, een komen Gods van het Sinaïtisch schiereiland kunnen als historie recht worden gewaardeerd. Wil men dit komen des Heeren uitleggen met 't oog op 't komend gericht, dan doet zich deze moeilijkheid voor, dat men in Habakkuk's dagen en reeds lang daarvoor niet den Sinaï, maar eer den Sion dacht als de plaats, vanwaar Iahweh ten oordeel komt, Am. 1^2, Jes. 66^6, Mi. 1^2 [1]).

Alleen bij historische opvatting, met gedurig in acht nemen van de prophetische tendenz, kan men de hooge religieuse beteekenis waardeeren.

Schoon heeft Ewald (t. a. p. p. 45) gezegd: der gewohnte Lobgesang der Gemeinde [fällt] ein, v. 3—15, ausgehend wie immer von dem Andenken an die Urthaten der Rettung des Volkes in seiner Urzeit und die Stiftung der Gemeinde, diesmal aber mit besonderer Glut der Erinnerung und Lobpreisung sich erhebend und sich weit ergiessend. Hier ist reine Freude, eine wie durch nichts in aller Gegenwart zu brechende unvergängliche Freude in dem wahren Gotte und ewigen Herrn seiner Gemeinde, wie ein ganz fremder Laut unversieglich quellendster und schwellendster höchster Freude der in jene Zeit der tiefsten Verzweiflung hineinschallt: und doch der ewig nothwendige Grundlaut der Stimmung der um ihren Gott versammelten Gemeinde, der mit der unvergänglichen Erinnerung an die alte grosse Rettung Iahve's am Rothen Meere zu jeder Zeit schmerzlichster Bedrängniss der Gemeinde desto nothwendiger sich erhebt; wirklich ist hier eine Ähnlichkeit, denn wie damals der Aegypter in wilder Schadenfreude das schwache Israel schon vernichtet zu haben meinte, ebenso jetzt der Chaldäer.

Het lied is, wat zijn inhoud aangaat, te verdeelen als volgt:

V. 3—7 schildert het komen des Heeren, de Theophanie an sich, met de schrikkelijke teekenen in de natuur, die Zijn verlossend werken ten gevolge had bij zijnen strijd tegen den

---

1) Davidson, t. a. p. p. 84.

רשע; ook den schrik, die Gods machtige daden in de menschenwereld verwekken.

V. 8—11 werkt dit nader in bijzonderheden uit; vooral het splijten van de zee, den Israelieten tot heil, maar zoo noodlottig voor de Aegyptenaren, wordt beschreven. De propheet stelt God hier voor onder 't beeld van een krijgsman, ten oorlog toegerust en staande op zijnen met paarden bespannen krijgswagen.

V. 12—15 wijst het doel aan, waartoe God aldus kwam. Zijn volk ten zegen was Zijne komst; maar Zijnen vijanden tot verdelging. De רשע wordt vergeleken bij een huis, dat geheel vernield wordt; daarna wordt de schildering concreter: de רשע wordt in oorlog ten onder gebracht; het beeld van den krijgsman wordt in v. 15 weer opgenomen, om de oorzaak van de overwinning te schilderen: God stelde zich tegen den רשע; vandaar dat hij overwonnen werd.

V. 3—7. 3 God komt van Theman
en de Heilige van het gebergte van Pa'ran, [Selah].
Zijne majesteit bedekte de hemelen,
en van Zijne glorie was de aarde vol.
4 En glans, als [glans] der zon, was aanwezig
en lichtstralen had Hij aan Zijne zijden,
en daar [was] het omhulsel van Zijne kracht.
5 Voor Hem heen gaat de pest,
en achter Hem gaat de koortsgloed heen.
6 Hij blijft staan, zoodat Hij de aarde doet wankelen;
Hij ziet rond, zoodat Hij de volkeren doet opspringen
[van vrees];
verpletterd liggen de eeuwige bergen,
nedergedrukt zijn de eeuwige heuvelen;
Zijn optrekken is [als dat] van den oertijd.
7 Onder smart zie ik de tenten van Kushan,
de tentgordijnen van het land van Midian beven.

V. 3—7 geven eene beschrijving van de komst des Heeren, tot heil van Zijn volk (v. 13); zij ontvouwen den inhoud van den שמע, schilderen den פעל des Heeren, om welks in-het-levenbehouden de propheet gebeden heeft. Het gedicht is rijk aan aanhalingen uit andere beschrijvingen, waarin sprake is van het verschijnen des Heeren ten oordeel of ten gerichte. Daarmede

begint al dadelijk **v. 3**, dat met v. 4 eene beschrijving der theophanie an sich geeft. V. 3 is blijkbaar eene toespeling op Dt. 33^{2}. In plaats van den naam Iahweh gebruikt hier Habakkuk de poëtische benaming אֱלוֹהַּ 1). Terwijl Dt. het perf. בָּא heeft en daarmede de komst van Iahweh beziet van historisch standpunt, gebruikt Hab. het impf. יָבוֹא en schildert daarmede de theophanie als plaatshebbend, voortdurend, niet voleindigd. Het zich aldus als tegenwoordig voorstellen van een feit uit het verleden is als poëzie volkomen verklaarbaar en gerechtvaardigd. Om יבוא per se te nemen als futurum en dit aan te voeren als den beslissenden grond om alles, wat volgt, als toekomstig te beschouwen 2), is m. i. onjuist.

קָדוֹשׁ is hier zonder artikel gebruikt als eigennaam (cf. 1^{12}), Job 6^{10}, Jes. 40^{25}. Het duidt aan de Godheid als zoodanig (cf. Am. 6^{8}: Gezworen heeft de Heere Iahweh בנפשו, met 4^{2}: Gezworen heeft de Heere Iahweh בקדשו) en staat daarom in parallellisme met אלוה, zoo ook met אֵל (Hos. 11^{9}) en komt overeen met המלך יי צבאות in Jes. $6^{3.5}$. In onzen text, waar de propheet beschrijft de theophanie in se, valt niet zoozeer de nadruk op de zedelijke volkomenheid des Heeren als Wereldrichter 3), maar meer op Zijn transcendent goddelijk wezen, dat zich in heerlijkheid openbaart 4).

תֵּימָן moet hier om het parallellisme met פארן worden opgevat als naam van een landstreek en staat dan synecdochisch voor Edom (cf. Dt. 33^{2}, Ri. 5^{4}) 5); Pa'ran ligt ten W. daarvan en het gebergte van Pa'ran is waarschijnlijk een heuvelrug tusschen Sinaï en Seïr, die zich langs den Aelanitischen zeeboezem tot achter Ailath uitstrekt 6). Anderen 7) houden de tegenwoordige woonplaats der Azazimeh-Arabieren voor het gebergte van Pa'ran.

---

1) Het vermoeden van Nowack, t. a. p. p. 290, dat א' eigenlijk staat voor אלוהים en dat een ם door haplographie zou zijn uitgevallen, is eene pure gissing. אלוה komt geregeld voor in de poëzie (in Job 40 maal) en het is dus hier zeer goed op zijne plaats. — Over de afleiding van אלוה is men nog niet tot eenstemmigheid gekomen; sommigen beschouwen het als Weiterbildung van אֵל, anderen leiden het af van een stam אלה, die naar analogie van het Arabisch: rillen, angstig toevlucht nemen, zou beteekenen, zoodat אלוה dan zou zijn: vrees, en verder: voorwerp van vrees.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 137, 143 sq.; Baumgartner, t. a. p. p. 187; Keil, t. a. p. p. 443.

3) Driver, t. a. p. p. 88.

4) Nowack, t. a. p. p. 290.

5) Delitzsch, t. a. p. p. 145 sq.; Hastings DB IV p. 694.

6) Zoo Buhl e. a. bij Nowack, t. a. p. p. 290.

7) Keil, t. a. p. p. 444; Davidson, t. a. p. p. 86. Zie Hastings DB. III p. 672.

Duidelijk is de bedoeling van den propheet, om aan te wijzen het terrein, waarop de groote verlossingsdaden Gods aan Zijn volk plaats vonden.

סֶלָה, dat buiten de Pss., waar 't 71 maal wordt gevonden, alleen hier en in v. 9 en 13 voorkomt, leidt men veelal af van סלל, omhoog heffen, ophoogen; en men houdt het in den regel voor een muzikaal teeken, dat aangaf het invallen van het orchest of eene versterking der begeleidende instrumenten; ook wel eenen overgang uit piano in forte [1]). Deze opvatting als muzikaal teeken is in het jongstverloopen jaar bestreden door Ds. Jb. van Gilse in zijn artikel „Sela" in Teylers Theol. T. 1911, p. 377—402. Daarentegen heeft Prof. Dr. C. van Gelderen haar gesteund met eenige opmerkingen onder den titel „Sela-Muziek-Eeuwigheid" [2]).

---

1) Zie Delitzsch, Psalmen⁴, p. 77—79; Baethgen, Psalmen³, p. XXXVIII.

2) Van Gelderen, Theol. T. 1912, p. 69—77. Het bestek van dit proefschrift gedoogt geene behandeling der moeilijke quaesties, die bij de interpretatie van סֶלָה rijzen. Ik bepaal mij ertoe de resultaten mede te deelen van laatstgenoemde studie, de jongste, die over het onderwerp verschenen is. Van Gelderen ontwikkelt eene hypothese, waarin hij de verschillende overleveringen aangaande סֶלָה met elkander in overeenstemming zoekt te brengen. De Mishnah-overlevering, die het verklaart voor een synoniem van נֶצַח, aanvaardt hij met dien verstande, dat, naar zijne meening, dit נצח oorspronkelijk niets te maken had met עולם en pas later als een synoniem daarvan is beschouwd. De oorspronkelijke beteekenis zou dan waarschijnlijk ten nauwste saamhangen met die van מנצח. De zin der Mishnah-overlevering is dan deze: כלה wijst het punt aan, waar de מְנַצֵּחַ zich moet doen gelden. Is deze gissing juist, dan biedt de Mishnah-traditie steun aan de gewone opvatting van het Alexandrijnsche διάψαλμα als muziekterm, en ook de meening, dat מנצח de titel is van van den muziekdirigent, wint erdoor aan waarschijnlijkheid. — Dat de oorspronkelijke beteekenis van het voormelde נֶצַח zoo spoedig in vergetelheid geraakte en men er den zin aan ging hechten van «eeuwigheid» (Aq., Quinta, Sexta, Hier., Trg., Pesh.) verklaart Van Gelderen, in aansluiting aan B. Jacob (Z.A.T.W. 1896, p. 171 sq.), aldus: «de kennis der beteekenis van Sela is opzettelijk onderdrukt». Ioma 38a zegt, dat Hygros ben Levi op de hoogte was van den פֶּרֶק in 't gezang, maar er geene mededeeling van wilde doen. פֶּרֶק beteekent elders in de Mishnah: afdeeling of pericoop (Berachoth II 1). Misschien is dit gedrag van Hygros ben Levi hieruit te verklaren, dat hij wilde voorkomen, dat een privilegie van den tempeldienst op de synagoge of mogelijk zelfs op de kerk zou overgaan (Van Gilse, t. a. p. p. 401 sq. veronderstelt een ander motief. Cf. Van Gelderen, t. a. p. p. 75, noot 3). Hij schijnt dus de inrichting van het tempelgezang geweten te hebben. Zijne tijdgenooten bezaten slechts de algemeene notie, dat כלה de beteekenis had van נצח. Toen na de verwoesting van den tempel, het נצח, het werk van den מנצח niet meer werd uitgeoefend, maakte de phantasie zich van het woord meester en vatte men נצח op als synoniem van

V. 3b en **4** geven eene beschrijving van de heerlijkheid, die Iahweh ten toon spreidt bij Zijn komen. De הוֹד, de majesteit des Heeren, schittert uit, zoodat zij den hemel bedekt. הוד hangt waarschijnlijk samen met ידה [1]) en wijst God aan als voorwerp der eerbiedige lofverheffing Zijner schepselen; daarmede correspondeert תְּהִלָּתוֹ, waarmede niet wordt aangewezen de lof, Gode toegebracht door de aardbewoners (Rabb.), maar metonymisch: het voorwerp van den lof, zooals ת׳ hier hetzelfde is als הָדָר (Job 40^{10}), כָּבוֹד (Jes. 6^{3}), δοξα [2]); die glorreiche Selbstdarstellung Gottes, שֵׁם [3]). ת׳ is acc. bij מלאה, הארץ is subject.

נֹגַהּ glans, helder schijnsel, wordt vooral gebruikt om de heerlijkheid des Heeren aan te duiden, 2 Sam. 22^{13}, Ez. $1^{4. 13. 27}$, 10^{4}, Ps. 18^{13}.

תִּהְיֶה staat bij נגה als praedicaat en moet hier genomen worden in den praegnanten zin: ontstaan, aanwezig zijn, zooals b.v. Gen. 1^{3}, Ex. 19^{16}. נגה is, wat 't geslacht betreft, alleen hier te herkennen en is fem., gelijk gewoonlijk volgens hun begrip de nomina van 't licht [4]). De nieuweren hebben תהיה meestal „auffallend" gevonden en Driver [5]) heeft het dan ook veranderd in יהיה. De LXX en andere oude vertalingen lazen ונגהו en diensovereenkomstig willen bijna alle uitleggers van den lateren tijd emendeeren. Ten onrechte — want dat de heerlijkheid die van Iahweh is, is duidelijk; maar door נגה te zetten zonder suffix, legt de propheet meer den nadruk op de verschijning dier heerlijkheid, die als schitterenden glans zich doet zien.

כָּאוֹר staat brachylogisch voor כנגה האור. אור moet hier, evenals in Job 31^{26}, Spr. 4^{18}, genomen worden als: zon. Uit deze twee plaatsen blijkt, dat deze beteekenis van אור vaststaat, en ze past hier geheel in 't verband. Buiten twijfel stelt dit v. 4a β: קרנים מידו לו.

קַרְנַיִם kan hier niet anders beteekenen dan lichtstralen, zonnestralen. De eerste stralen der opgaande zon te vergelijken bij

---

עולם. — סֶלָה duidt, volgens deze hypothese, aan, het נֵצַח, het werk van den מְנַצֵּחַ, den muziekdirigent, en heeft misschien in de eerste plaats betrekking op de handbeweging bij het dirigeeren, als symbool van het zich verheffen der muziek.

1) Socin bij Ges.—Buhl Wtbch. s. v.

2) Keil, t. a. p. p. 444; Reinke, t. a. p. p. 137; Nowack, t. a. p. p. 290.

3) Delitzsch, t. a. p. p. 147; Ewald, t. a. p. p. 48.

4) Delitzsch, t. a. p. p. 147.

5) Driver, t. a. p. p. 88.

de hoornen van eene gazelle, is in den Talmud en in de Arabische poëzie en volkstaal zeer gewoon. Men vergelijke 't opschrift van Ps. 22. Dit biedt eene zakelijke parellel. In lexicalen zin toont Ex. 34[29. 35] de juistheid dezer vertaling aan, het in deze verzen gebruikte verbum: קרן beteekent: schitteren, van de huid van Mozes' aangezicht, toen hij op Sinaï met Iahweh had gesproken en de wet van Hem ontvangen had. Daar was sprake van den glans der heerlijkheid des Heeren, die zich aan Mozes had medegedeeld; zoo moet קרנים hier ook worden opgevat, waar eveneens van die heerlijkheid des Heeren gesproken wordt [1]). De dualis moet genomen worden als pluralis, gelijk meer gedaan wordt met nomina, die meest paarsgewijze voorkomen. Cf. Jes. 6[2]: שֵׁשׁ כְּנָפַיִם, Zach. 3[9]: שִׁבְעָה עֵינַיִם [2]).

Velen uit den lateren tijd [3]) denken, dat deze ק' bliksemstralen zijn. M. i. ten onrechte; want het verbum קרן wijst niet aan het flitsen van schichten, maar het glansen van heerlijkheid; voorts wekt het geheele verband niet de gedachte van een onweder, maar wel van schitteren van majesteit; de gebruikte woorden en beelden doen denken aan de opgaande zon. Dit ligt te meer voor de hand, waar Habakkuk v. 3 ontleende aan Dt. 33 en daar 't beeld der opgaande zon is gebruikt: וְזָרַח מִשֵּׂעִיר.

In מִיָּדוֹ לוֹ is מידו te beschouwen als complement van לו. De suffixen hebben betrekking op Iahweh. De praepos. מן heeft niet de gewone beteekenis van verwijdering, zoodat מידו zou beteekenen: uit Zijne hand komen voort; maar מן moet hier genomen worden, zooals gewoonlijk in de verbinding; מימינו, משמאלו, dus: aan Zijne hand, d. i. aan Zijne zijde. En daar „hand" hier in algemeenen zin voorkomt, moeten wij het dus nemen als: aan Zijne zijden [4]).

Knabenbauer (p. 100) is de meening toegedaan, dat uit de hand stralen te voorschijn schoten. Hij brengt dit in verband

---

1) Aldus: Delitzsch, Baumgartner, Keil, Kleinert, Schegg, Reinke, Knabenbauer, Ewald, Nowack, Marti, von Orelli, Sinker.

2) Duhm, die mogelijk als We. hier denkt te doen te hebben met eene «mythologisch stilisirte Gewitterbeschreibung», oordeelt, dat daarom «der Dual vielleicht steht, weil die Strahlen je nach rechts und links, paarsweise, Flügeln ähnlich, von Iahve ausgeben» (p. 78). Happel, t. a. p. p. 48 acht, dat onder ק' misschien de Engelen moeten verstaan worden.

3) Zoo Hitzig, Reuss, Wellhausen, Duhm, Davidson, Driver.

4) Delitzsch, t. a. p. p. 149; Nowack, t. a. p. p. 290.

met Ex. 33[23], waar God aan Mozes iets liet zien van de goddelijke heerlijkheid, sublata Dei manu. Op gelijke wijze, meent hij, doet God uit Zijne hand stralen Zijner heerlijkheid uitgaan. Met 't oog op het gebruik der praep. מן in מימינו enz. schijnt mij, afgezien van de eigenaardige toepassing van Ex. 33[23] op deze plaats, deze uitlegging niet acceptabel.

Die heerlijkheid, die daar verscheen op de bergen, is niet de goddelijke heerlijkheid zelf. Zij is maar het bewijs van des Heeren tegenwoordigheid; zij kondigt Zijne komst aan; dat licht dient Hem als 't ware als een kleed, om Zich te omhullen.

חֶבְיוֹן van חבה, nevenvorm van חבא zich verbergen, wijst op het ontoegankelijke licht, waarin God woont (1 Tim. 6[16]: *Φως οἰκων ἀπροσιτον*), het gewaad der heerlijkheid, waarmede God Zich bedekt, Ps. 104[2]. Habakkuk maakt hier blijkbaar eene toespeling op de wolk- en vuurkolom, die de omhulling der openbaring Gods was bij den uittocht uit Aegypte, en waaruit God in toorn nederzag op de Aegyptenaren (Ex. 14[24]: וַיַּשְׁקֵף י״י אֶל־וגו׳). De ח׳ is dus geen bewijs, dat God Zich verbergt, maar juist hiervan, dat Hij tegenwoordig is en Zich openbaart. Cf. Ex. 40[34].

Die kracht des Heeren, die zich openbaart in groote daden van gericht en verlossing, heeft hare חביון in 't licht: שָׁם daar. LXX, Aq., Symm., Syr. lazen וְשָׂם. Hitzig [1]) nam dit over en vertaalt dan: Er kehrt vor Verbergung Seiner Macht. Delitzsch [2]) merkte hier tegen op, dat dan een nomen als: wolken of i.d.g. als nächstes Object, waarbij dan ח׳ als appositie stond, niet mocht ontbreken. Ten einde deze moeielijkheid uit den weg te ruimen, schrappen Wellhausen en Nowack [3]) de ו vóór שָׁם, verklaren die voor dittographie en dan heeft חביון in קרנים den acc., waar het als appositie bij kan staan. Maar de LXX lazen de ו wel degelijk; *και ἔθετο*. Happel verwerpt deze lezing van de LXX [4]). Sinker slaat dit vonnis over deze conjectuur: שָׂם seems a tame and prosaic alteration, arising from the failure to perceive the force, poetic rather than grammatical of שָׁם „amid the splendour" [5]). De conjectuur moet dan ook worden afgewezen.

V. 5 doet zien, dat God tot heil Zijns volks verschijnende, den onderdrukker Zijner gemeente met gerichten bezoekt. De

1) Hitzig, t. a. p. p. 288. 2) Delitzsch, t. a. p. p. 152.
3) Wellhausen, t. a. p. p. 171; Nowack, t. a. p. p. 290.
4) Happel, t. a. p. p. 49. 5) Sinker, t. a. p. p. 17.

beschrijving der Theophanie an sich is afgeloopen; nu volgt beschrijving van wat de kracht Gods, verborgen in de heerlijkheid, gewrocht heeft.

De propheet heeft met דֶּבֶר en רֶשֶׁף blijkbaar op de plagen 't oog, waarmede de Heere de Aegyptenaren strafte, Ex. $9^{3 \text{ sq.}}$, cf. Am. 4^{10}, de veepest en de zweren; alleen heeft Habakkuk het wel in meer algemeenen zin bedoeld; pest wordt meer vermeld als strafgericht Gods, Ez. 28^{31}, 38^{22}.

רֶשֶׁף heeft als grondbeteekenis: vlam, gloed, Hgl. 8^{6}; vandaar hier de beteekenis pestgloed, besmettelijke ziekte met heete koorts, wegens 't parallellisme met דֶּבֶר, evenals Dt. 32^{24}: לְחֻמֵי רֶשֶׁף door heete koorts verteerd [1]).

Deze ziekten zijn hier gepersonifieerd [2]), en worden geteekend als voor God uitgaande en Hem volgende (cf. 1 Sam. 25^{42}). Ewald, die דבר vertaalt als: Todesstachel, רשף als: Todesflamme, heeft met deze algemeene uitdrukkingen blijkbaar deze tendenz, dat zij steeds bij God zijn, dat Hij doodsengelen tot wachters heeft, om al het onreine, dat Hem te nabij komt, te vernietigen [3]). Dit is onjuist. Vastgehouden dient ook hier, dat de dood de bezoldiging der zonde is. Komt dus God met pest en doodelijke ziekte, dan is dat straf over de zonde. דבר en רשף hebben ook een contingent karakter, zij wijzen God hier aan als Vindex, ultor, iudex [4]).

V. 6 en **7** doen zien, hoe 't komen Gods schrik en ontzetting brengt over het aardrijk en in de menschenwereld.

עמד moet naar 't verband genomen worden als: blijven staan (op den tocht), Gen. 19^{17}, 1 Sam. 20^{38}, 2 Sam. 20^{12}, Jer. 4^{6}. God komt aan, om als Rechter den verdrukker te straffen; Hij houdt stil, om 't vonnis als Wreker ten uitvoer te leggen. Keil en Reinke verklaren het beeld liever van eenen krijgsman, die zich in postuur stelt om de volkeren te slaan; dit met 't oog op v. 8 en v. 11 [5]). Daar v. 5—7 bijeen behooren en met v. 8 duidelijk een nieuw gedeelte begint, breng ik de gedachte aan den krijgsman hier liever niet in, maar houd die van rechter en wreker vast, die v. 5 voor de hand doet zijn.

יְמוֹדֵד heeft aanleiding gegeven tot eenige conjecturen. Men heeft

---

1) Delitzsch, t. a. p. p. 152.
2) Keil, t. a. p. p. 445.
3) Ewald, t. a. p. p. 49.
4) Knabenbauer, t. a. p. p. 101.
5) Keil, t. a. p. p. 446; Reinke, t. a. p. p. 140.

het vertaald als Po. van מדד, meten, en dit „meten" verklaard als functie van God als wereldrichter, onder aanhaling van Ps. 60[8] en Jes. 65[7]. „Er misst die Länder und ihr Thun, um gerechtes Gericht zu üben" [1]). Ook heeft men het genomen van een meten met de oogen, lustrare oculis, het terrein als 't ware overziende [2]), in den Po'lel ligt dan 't dreigende van dit meten [3]); eindelijk ook van een afmeten met de voeten, omspannen (gelijk in Jes. 40[12] van de hand wordt gezegd). [4]). Afgezien van het feit, dat deze verklaringen vreemd en gedwongen zijn, eischt het parallellisme met נתר een verbum, dat hevige ontroering uitdrukt.

Delitzsch [5]) heeft ימדד daarom verklaard als Po'lel van מוד, dat gelijk zou zijn aan מוט Jes. 24[19]: in schwankende Bewegung setzen. Hiertegen is dit bezwaar ingebracht, dat een stam מוד niet bestaat.

Wellhausen en Nowack [6]) willen daarom lezen: ימגג, op grond, dat LXX hier en Am. 9[6], waar תמוג gevonden wordt, σαλευω vertaalt.

Marti en Duhm [7]) willen liever lezen: וימעד, dat voorkomt in Ps. 69[24].

Von Orelli, Driver en Davidson [8]) willen emendeeren in: ימטט Jes. 44[19]. Wegens het gering verschil tusschen ד en ט, een verschil slechts in hardheid van uitspraak, zou het den meesten voorkeur verdienen, de lezing ימטט te accepteeren, hoewel het bestaan van eenen stam: מוד in de beteekenis van: schudden, nog volstrekt niet onmogelijk is; 't zou dan een hapax legomenon zijn en die bestaan er meer in het Hebreeuwsch.

ראה wijst op de grootheid van Iahweh en de nietigheid der volkeren: een blik des Heeren doet hen beven.

נתר beteekent: opspringen, Lev. 11[21], Job 37[1]; hier in Hi.: van schrik en vrees doen opspringen. וימדד en ויתר zijn beiden met ו consec. voorzien, om het causaalverband tusschen עמד en

---

1) Kleinert, t. a. p. p. 152.
2) Knabenbauer, t. a. p. p. 103.
3) Hitzig, t. a. p. p. 288.
4) Schegg, t. a. p. p. 139.
5) Delitzsch, t. a. p. p. 155. Hem zijn gevolgd Baumgartner (p. 195), Keil (p. 446), Reinke (p. 142). Van Hoonacker, t. a. p. p. 490, die den MT. handhaaft, houdt 't ook voor Po. van מוד, die naar den analogen arabischen wortel: secouer, schudden, beteekent.
6) Wellhausen, t. a. p. p. 171; Nowack, t. a. p. p. 291.
7) Marti, t. a. p. p. 351; Duhm, t. a. p. p. 80.
8) Von Orelli, t. a. p. p. 147; Driver, t. a. p. p. 89; Davidson, t. a. p. p. 86.

ראה eenerzijds en de schuddingen der aarde en het verschrikken der volkeren andererzijds aan te wijzen.

Ook de redelooze schepping is in beroering; bergen, die van de schepping der wereld af gestaan hebben, worden gespleten. פצץ Hithpo, met de grondbet.: verpletteren, en שחח met de grondbet.: bukken, zich nederbuigen, drukken hier hetzelfde uit: gescheurd en gespleten uiteenvallen en naar omlaag rollen.

עַד en עוֹלָם wijzen hier op den oertijd, die periode, die boven alle menschenheugenis uitgaat, die saamvalt met het ontstaan van den tijd, d. i. de periode van de Schepping, cf. Ps. 90[2], Spr. 8[25], Job 15[7] [1]).

Moeilijkheid levert op: הֲלִכוֹת עוֹלָם לוֹ. Wellhausen [2]) is van oordeel, dat deze stichos „den Vers überfüllt", hij schrapt hem daarom. Maar men gevoelt, dat dit geene verklaring is. Door anderen wordt deze regel beschouwd als secundair, een later toevoegsel of glosse [3]). Maar dan ligt het voor de hand op te merken, dat הלכות וגו׳ als glosse, als toegevoegde verklaring al heel ongelukkig is gekozen; men zou het hebben ingevoegd als appositie bij הררי־עד en גבעות עולם, maar het verklarende woord is in dit geval duisterder dan het verklaarde. Onder aanhaling van Am. 4[13] houden Davidson en Nowack de „heuvelen" voor de eeuwige paden des Heeren, waarover Hij Zich in den stormwind heen beweegt. Zakelijk is Ewald [4]), die הלכות עולם verbindt met שַׁחוּ, het met hen eens.

De voorstanders der prophetische verklaring (Delitzsch, Baumgartner, Keil, Reinke) meenen in dit vers een bewijs voor hunne theorie te vinden en verklaren deze הלכות van den uittocht uit Aegypte (cf. Ps. 68[25], 77[14]), waarop de propheet terugziet en die hem eene analogie voor de toekomst biedt; dan wijzen deze woorden aan de „pompa magnifica des zur Erlösung seines Volkes, zum Gericht über dessen Feinde einherziehenden Gottes. Er zieht jetzt einher, wie er in der Vorzeit einhergezogen ist" (Delitzsch). Inderdaad geeft dit een zin; alleen maar, 't past niet in 't verband. Want in dit vers is sprake van de geweldige omkeeringen, die Gods komst in de natuur aanbracht en het parallellisme ge-

1) Delitzsch, t. a. p. p. 156; Reinke, t. a. p. p. 143.

2) Wellhausen, t. a. p. p. 171.

3) Marti, t. a. p. p. 351; Duhm, t. a. p. p. 80; Davidson, t. a. p. p. 87; Nowack, t. a. p. p. 291.

4) Ewald, t. a. p. p. 46.

doogt niet, hier ineens eene nieuwe gedachte in te voeren. Hitzig [1]) neemt הלכות gelijk als דֶּרֶךְ; hij vertaalt het dan als: Thun der Vorzeit, des Alterthums, en neemt den zin als relatieven zin bij גבעות עולם. Maar dit wordt erg sleepend en zou het verwijt van overlading rechtvaardigen.

הֲלִכָה heeft (behalve in Job 6^{19}, waar het metonymisch staat: karavanen, dat wat optrekt, in plaats van 't optrekken zelf) steeds nog verbale kracht, als infinitief. Zoo Nah. 2^{6}: בַּהֲלִיכָתָם als zij (de edelen van den koning van Assyrië) optrekken, naar den muur gaan; Ps. 68^{25} de optochten Gods, Zijn triumftocht na de overwinning (Delitzsch), of: de processies in den tempel (Baethgen); Spr. 31^{27}: הליכות בֵּיתָהּ de gang van het huishouden. Men moet het eveneens hier als een verbaal-begrip nemen en het moet vertaald worden door een woord, dat de kracht van een infinitivus heeft, dus: het optrekken, het gaan.

עוֹלָם neem ik in denzelfden zin als het eerste עולם in dit vers: Urzeit. De vertaling luidt dan: een eeuwig optrekken is Zijns; Hij trekt op als in de Urzeit. עולם qualificeert 't optrekken. Gelijk Hij nu komt, bij den exodus, kwam Hij ook in den tijd der schepping. De beteekenis daarvan is deze: gelijk in het opus distinctionis machtige tellurische veranderingen plaatsgrepen (Gen. $1^{9, 10}$, Ps. $104^{7, 8}$), zoo geschiedde dit ook bij den exodus, toen God kwam tot verlossing Zijns volks, en de bergen eveneens voor Hem in machtige beweging geraakten. De goddelijke kracht, die bij de schepping de bergen deed rijzen en de dalen deed ontstaan, doet ook nu bergen en heuvelen splijten en ze in woeste vaart voor zich uitstuiven.

V. 7 teekent, hoe de volkeren, die aan de Roode Zee woonden en getuigen waren van de machtige daden des Heeren, met schrik werden vervuld.

יְרִיעוֹת tentgordijnen, staat als pars pro toto voor אֹהָלִים, en dit voor de tentbewoners.

כּוּשָׁן hielden Trg. en Talmud (Sanhedrin 105) [2]) voor: Kushan Rishataïm, den koning van Mesopotamië (Ri. 3^{8-10}) en מִדְיָן voor het door Gideon onderworpen volk, eene opinie, die in onze

---

1) Hitzig, t. a. p. p. 289. Halévy, t. a. p. p. 296 neemt ה' ook als «weg», maar dan zoo letterlijk mogelijk; hij verklaart aldus: les routes antiques, jadis parcourrus par tant de bédouïnes, furent à lui seul.

2) Bij Delitzsch, t. a. p. p. 159.

dagen wordt voorgestaan door Sinker [1]). LXX en Vulg nemen כ׳ gelijk aan כּוּשׁ, Aethiopië. Hierin zijn zij gevolgd door velen [2]).

Hier te denken aan den mesopotanischen koning uit den tijd der Richteren gaat niet, wijl het in het verband niet past. En tegen de opvatting, als zoude Kushan Aethiopië zijn, is dit bezwaar, dat Aethiopië veel te ver in 't Zuiden lag, om getuige te kunnen zijn van Gods daden aan de Roode Zee.

Vandaar, dat ik mij liever vereenig met hen, die כּוּשָׁן houden voor een volksstam, wonende in de nabijheid van de Midianieten, aan dezelfde zijde van de zee, dichtbij den Sinaï. Mogelijk ook, dat zij een onderdeel van het volk der Midianieten vormden. De vrouw van Mozes wordt eene כֻּשִׁית (Num. 12^{1}) genoemd; moet onder deze Sipporah worden verstaan, dan was zij eene Midianitische. Midian is eigenlijk het land aan de oostzijde van de golf van Akabah, maar Midianieten woonden ook aan 't Sinaïtische schiereiland en tusschen Pa'ran en Edom; cf. Ex. 3^{1}, 18^{1}, 1 Kon. 11^{18}. [3]) Deze volkeren zag de propheet (רָאִיתִי levendige voorstelling) תַּחַת אָוֶן, gebukt onder smart, door den schrik, door Gods wonderwerken hun ingestort. Deze beteekenis van און blijkt uit het parallelle רגז beven. Cf. Ex. 15^{14-16}, Num. 14^{14}. [4])

V. 8—11. 8 Was tegen de rivieren ontstoken, o Heere,
ja tegen de rivieren Uw toorn,
of tegen de zee Uwe verbolgenheid,
dat Gij reedt op Uwe paarden,
[op] Uwe zegewagenen?
9 Blank ontbloot was Uw boog,
[waren] de zeventallen van de speren der overwinning! [Selah].
De stroomen kliefdet Gij tot drogen grond,

1) Sinker, t. a. p. p. 21. — Van Hoonacker, t. a. p. 491: Cette opinion ne nous paraît pas mériter le dédaïn, avec lequel elle est traité généralement aujourd'hui.

2) Zoo Delitzsch, t. a. p. p. 159. Verder: Baumg., Keil, Reinke, Knabenbauer, Happel.

3) Davidson, t. a. p. p. 87, 8; Driver, t. a. p. p. 90; Von Orelli, t. a. p. p. 147; Halévy, t. a. p. p. 297; Hastings DB. III p. 365. Ewald dacht, dat Kushan misschien hetzelfde was als Jokshan (p. 49).

4) Duhm houdt תחת און ראיתי voor eene glosse bij אלהי כושן. און vocaliseert hij: אֹון, dan vertaalt hij 't zinnetje aldus: unter (den Mauern von) Heliopolis habe ich (sie) gesehen. «Der Schreiber wäre alsdann vielleicht ein ägyptischer Jude oder wenigstens ein Jude, der eine Reise nach Aegypten gemacht hat, und er hätte einmal Beduinen vom Stamme Kuschan ausserhalb der Tore von Heliopolis lagern sehen.» Critiek op deze critiek is overbodig.

10 nauw zagen U de bergen, of zij beefden,
plasregen van water ging voorbij,
de zee verhief hare stem,
omhoog hief zij hare handen;
11 zon [en] maan trokken zich terug in [hare] woning,
wegens het licht Uwer pijlen, die voortsnelden,
wegens den glans Uwer bliksemende speer.

Na aldus het komen des Heeren beschreven te hebben, een komen in heerlijkheid, dat de natuur in ontroering bracht en schrik verspreidde in de menschenwereld, gaat Habakkuk in v. 8—11 voort in hoog-poëtische schildering het optreden des Heeren als Rechter en Verlosser te vermelden. Evenals in de vorige verzen richt de propheet zich in v. 8 en 9a tot God, dien hij hier teekent als een krijgsman, ten oorlog toegerust en rijdende op Zijn krijgswagen, en vraagt Hem, wien Zijn toorn geldt. V. 9b—11 doet zien, hoe God onder groote teekenen de Roode Zee tot droog land maakt, om aldus Zijn volk heil te bereiden (v. 13).

V. 8a geeft duidelijk aan, dat eene pericoop begint. De dichter beschrijft de zee als in heftige beweging; dit wordt door de vraag ondersteld. Het terrein, waarop de actie dezer verzen zich beweegt, is de zee zelf. Onder נְהָרִים, dat met nadruk wordt herhaald, moeten om het parallisme met יָם, de zeestroomen worden verstaan. Dit is in 't Hebreeuwsch, meer gebruikelijk, men zie Jes. 44^{27}, Jona 2^{4}, Ps. 24^{2}; ook omgekeerd vindt men: zee gebruikt in de beteekenis van: rivier, cf. Jes. 19^{5}, Nah. 3^{8}, Jer. 51^{36}. De Joden, die allen wateren vijandig waren en met de zee niets op hadden, maakten in hun bewustzijn tusschen zee en rivier geene scherpe tegenstelling en gebruikten daarom de namen dooreen [1]).

De vraag is zuiver rhetorisch, dus alleen maar voor den vorm; het antwoord is den dichter bekend. Maar dit antwoord is niet bevestigend [2]), dit toch zou weinig zin hebben en hoe ware dit

---

1) Daarom worden rivieren en zee beiden gebruikt als beeld der Gode-vijandige wereldmacht; men vergelijke b.v. Ps. 93^{3} met Ps. 65^{8}.

2) Keil, t. a. p. p. 447: (het antwoord is) ihrem Inhalte nach also bejahend. Der Zorn Gottes ist über die Ströme, sein Grimm über das Meer entbrannt. Deze dan opgevat als die Ströme der Erde en het Weltmeer. Maar wat zegt dit? Beteekenis heeft dit alleen bij de allegorische verklaring, zooals Happel (p. 50, 1) die voorstaat, die in de zee en in de stroomen ziet de vijandelijke machten.

te rijmen met v. 12 sq.? Veeleer is het ontkennend; het moge schijnen, alsof tegen de Roode Zee de toorn Gods is ontstoken, in werkelijkheid stuiven de wateren aldus weg, om voor Gods volk een weg te banen.

חָרָה heeft tot subject steeds אַף; wanneer het met den persoon wordt geconstrueerd, dan staat deze steeds met ל. Vandaar dat men Iahweh hier dan neemt als vocatief en אַפֶּךָ als subject [1]). Daar deze constructie, om 't subject „op te sparen" (Del.) voor het parallelle lid, Sinker vreemd voorkomt, wil hij, hoewel het zonder analogie is, tegenover een veel voorkomend ander gebruik, Iahweh nemen als subject bij חרה; de afwisseling van 2^{en} en 3^{en} persoon komt meer voor [2]). Sinker neemt hier eene moeilijke (hoewel niet onmogelijke) constructie weg, maar schept er eene, die lastig te verdedigen is. M. i. moet voor de oudere grammaticale constructie gekozen worden. De partikels הַ.. אִם.. אִם wijzen hier niet eene disjunctieve vraag, cf. Gen. 37^{8}, Job 4^{17}, Jes. 10^{15} enz. De elders disjunctief gebruikte partikel אם wordt hier in 't parallellisme gebruikt, om met nadruk de vraag te herhalen; cf. Ges.-K.[27] § 150h. Vandaar, dat de conjectuur van Smith en Driver, die in plaats van het eerste בנהרים willen lezen: בֶּהָרִים, in 't geheel niet gerechtvaardigd is [3]). Daar sommigen de herhaling van נהרים „auffallend" vonden, wenschte men er één te schrappen. Nowack [4]) verklaarde חרה י״י אם בנהרים voor „Einschub", Marti [5]) wil alleen אם בנהרים verwijderen, Duhm [6]) schrapt הבנהרים חרה י״י geheel. Terwijl Von Orelli en Van Hoonacker [7]) י״י אם בנהרים teveel vinden. Hoe eenstemmig men ook spreekt van „eine unwahrscheinliche Wiederholung", men is 't er, zooals blijkt, niet over eens, wat nu eigenlijk teveel is. De LXX heeft onzen text gelezen. Deze dient gehandhaafd.

עֶבְרָה is sterker dan אף, het is de alle perken overschrijdende toorn.

כִּי sluit nauw aan bij het voorafgaande, het heldert het voorafgaande op en motiveert dit: de toorn van Iahweh wordt

---

1) Delitzsch, t. a. p. p. 162; Keil, t. a. p. p. 447; Happel, t. a. p. p. 50; Hitzig, t. a. p. p. 289.

2) Sinker, t. a. p. p. 23, 4.

3) G. A. Smith, t. a. p. p. 154; Driver, t. a. p. p. 90.

4) Nowack, t. a. p. p. 291.

5) Marti, t. a. p. p. 352.

6) Duhm, t. a. p. p. 83.

7) Von Orelli, t. a. p. p. 147; Van Hoonacker, t. a. p. p. 491.

openbaar in het rijden op Zijne wagenen. Men vertale het dus door: quod.

תִּרְכַּב. Dit rijden is niet bedoeld als een rijden te paard; hier tegen pleit de plur. סוסיך; maar naar de appositie מרכבותיך moet het genomen worden als rijden op een met paarden bespannen wagen. 't Is een beeld, dat de macht des Heeren te aanschouwen geeft. Het komt betrekkelijk veel voor. Dt. 33^{26} stelt Hem voor als alleen רֹכֵב שָׁמַיִם, zoo ook Ps. 68^{34}: רֹכֵב בִּשְׁמֵי שְׁמֵי־קֶדֶם; Jes. 19^{1} breidt deze voorstelling uit door bij te voegen, waarop gereden wordt: עַל־עָב קַל, zoo ook Ps. 104^{3}: הַשָּׂם עָבִים רְכוּבוֹ. Ps. 18^{11} noemt als datgene, waarop Iahweh rijdt: כְּרוּב en Ez. heeft in zijne visioenen deze voorstelling op veel grootscher schaal.

Het beeld van den סוס is hier en v. 15 eenig; Davidson [1]) wil onder de „paarden" en de „wagens" stormwinden verstaan; m. i. is het door den text niet geboden, het beeld van den krijgsman concreet in die richting te interpreteeren. Men neme het beeld gewoon als beschrijving van geweldige kracht en macht. De סוס en de מרכבות zijn de betooning van de groote macht des Heeren, die zich openbaart in de wonderen aan de Schelfzee.

מַרְכְּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה is te nemen als parallel bij סוסיך. ישועה is dan aan מ' gesubordineerd [2]). De Genet. ישועה staat epexegetisch achter het met suffix voorziene nomen, cf. 2 Sam. 22^{33}, Ps. 71^{7}; Ges.-K.[27] § 131r. — ישועה ziet hier op het heil, dat God Zichzelf verschaft met Zijne macht, vandaar dat de vertaling: overwinning, uitstekend past (Del., Dav., Now.). Cf. Jes. 59^{17}: כּוֹבַע ישועה helm der overwinning; 2 Kon. 5^{1}, 13^{17}. Het te nemen als „heil" en dit in betrekking te brengen met de verlossing van Israel [3]), zie v. 13, is m. i. onjuist; het geheele verband geeft geene aanleiding tot deze opvatting.

Daar „das einfache מרכבותיך neben על־סוסיך auffallend ist", vermoedt Nowack [4]), dat er gestaan heeft: תִּרְכַּב עָלָיו. ס' en מ' zijn acc.-instrum. Cf. v. 15. — Reden tot dit vermoeden is niet aanwezig; de constructie, zooals die nu is, is in poëzie goed te verklaren en waarom zou Habakkuk niet op verschillende plaatsen verschillende constructies mogen gebruiken?

---

1) Davidson, t. a. p. p. 88.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 163; Nowack, t. a. p. p. 292.

3) Keil, t. a. p. p. 447.

4) Nowack, t. a. p. p. 292.

Marti [1]) acht, dat v. 15 een variant is op v. 8b, die van den rand op eene onjuiste plaats in den text is gekomen. Deze geeft dan aan, hoe de text oorspronkelijk kan zijn geweest. Volgens Marti heeft deze geluid: כִּי הִדְרַכְתָּ בַיָּם סוּסֶיךָ מַרְכְּבוֹתֶיךָ בְּחֹמֶר מַיִם. — Daar v. 15 wel degelijk op zijn plaats beteekenis heeft, vervalt het vermoeden van de glosse; de verdere veranderingen, die geen anderen bestaansgrond hebben dan Marti's subjectiviteit, kunnen onbesproken blijven.

Duhm [2]), die het procédé van Marti betitelt met: „gewaltsame Änderungen, die keinen Stein auf dem anderen lassen" en van zijne conjectuur oordeelt, dat zij in ieder geval „viel mehr seinem glücklichen Erfinder als dem Propheten Habakuk gehört", maakt het zelf niet veel beter. De LXX, die ἡ ἱππασια σου heeft, las een enkelvoud, dat door den afschrijver, onder invloed van סוסיך, plur. werd gemaakt. Dan ziet men „fast sofort", dat in ישועה (of naar oude orthographie ישעה) een verbum in sing. masc. moet schuilen, dat praedicaat bij מרכב is. Daar שעה niet „verwendbar" is, biedt zich als het meest natuurlijke aan: שאה in Ni: יִשָּׁאֶה der Wagen krachte, toste. — Duhm is van oordeel, dat door מרכב te nemen in de beteekenis van „Wagensitz", een mooi concreet beeld wordt verkregen!

Marti [3]) meent, dat dit vers geene betrekking hebben kan op den doortocht door de Roode Zee, maar vindt hier, in aansluiting aan Gunkel, eene nawerking van eene oud-mythologische Theophanie; vooral denken zij hier aan den strijd met Tiâmat, het Urmeer. — Van strijd tegen de elementen is hier echter geen sprake. De vraag v. 8a is zuiver rhetorisch; de vijand, tegen wien Iahweh optrekt, is de רָשָׁע (v. 13) en de elementen zijn de middelen, den Heere *ten dienste* in dezen strijd.

V. 9a behoort tot de in v. 8 gegeven beschrijving van den krijgsman. De met paarden bespannen krijgswagen is beklommen, de boog is ontbloot, ontdaan van zijn foudraal en dus gereed om tegen den vijand te worden gebruikt. Cf. Ps. 7^{13}, Klgl. 3^{12}. Tot versterking van het verbum staat in plaats van den gebruikelijken inf. absol. een nomen als acc. adverb.: עֶרְיָה; Ges.-K.[27] § 113w.

תֵּעוֹר impf. Ni. van עור, een nevenvorm van ערה ontblooten,

1) Marti, t.a.p. p. 352.
2) Duhm, t.a.p. p. 84.
3) Marti, t.a.p. p. 352.

komt alleen hier voor. Dit heeft velen conjecturen hierop doen ontwerpen. — Zien wij eerst de oude vertalingen. LXX: ἐντεινων ἐντεινας τοξον σου, gaf hier waarschijnlijk eene vrijere vertaling van den text, die ten grondslag ligt aan Syr. (evigilans evigilabit arcuus tuus) en Vulg. (suscitans suscitabis arcum tuum). Zij namen עור = ontwaken, zich opmaken; maar עריה, dat alleen: naaktheid beteekent, verzet zich tegen het aannemen van עור in deze beteekenis.

Happel [1]) wil תעור emendeeren in תערר Pil. van עור (Jes. 10^{6}), en wil עריה dan afleiden van denzelfden stam. „Die Bedeutung: entblössen, passt nicht, denn es ist fraglich, ob der Bogen überhaupt verhüllt wurde; sicherlich aber wurde er nicht erst auf dem Kriegswagen enthüllt.” — 't Laatste wordt in 't geheel niet beweerd; de verschillende trekken van 't beeld worden geteekend, zonder dat tusschen v. 8 en v. 9a eene chronologische orde behoeft te bestaan. En wat 't omhulsel aangaat, het is niet onwaarschijnlijk, dat de boog, wanneer die niet gebruikt werd, in een omhulsel werd bewaard tot bescherming tegen vocht; men maakte ze van metaal (קֶשֶׁת־נְחוּשָׁה Ps. 18^{35}), vooral met krijgsbogen (קֶשֶׁת מִלְחָמָה Zach. 9^{10}, 10^{4}) zal dit 't geval zijn geweest; en dan past het „bloot zijn” zeer goed bij het van zijn foudraal ontdane wapen [2]).

Andere critici hebben het substantief עריה vervangen door een verbum; Wellhausen [3]) wil, onder aanhaling van 2 Sam. 23^{18} lezen: עורר תעורר en vertaalt: Du setzest deinen Bogen in Tätigkeit. Maar deze beteekenis wil Nowack [4]) hier niet aannemen; wel neemt hij als wortel ערר, maar in de beteekenis: ontblooten.

Marti [5]) heeft in יְשׁוּעָה (v. 8) de bedorven rest ontdekt van het woord אַשְׁפָּתְךָ uw pijlkoker (dat volgens Nowack ook schuilt in אמר סלה, zie daarover beneden). De verandering van We. en Now. werkt hij nog wat om: „עֶרְיָה תְעָר (zoo ook Gunkel), oder vielleicht noch besser mit inf. absol. für das abstracte Nomen und mit regelmässiger Verbalform: עָרֵה תְּעָרֶה, was in der bekannten Bedeutung des Pi von ערה *entleeren*, vortrefflich zu dem *Köcher* passt”. קשתך behoort dan bij שבעת מטות. — Waar hij de beteekenis: ontblooten, hier handhaaft, kan de vraag kwalijk worden inge-

1) Happel, t. a. p. p. 52.

2) Hastings, DB. I p. 312; Nowack, Lehrb. der Hebr. Archäologie, I p. 363.

3) Wellhausen, t. a. p. p. 172.

4) Nowack, t. a. p. p. 292.

5) Marti, t. a. p. p. 352, 3.

houden, waartoe deze critische operatie eigenlijk dient? Dat Habakkuk in poëtischen stijl niet precies schrijft met „regelmatige verbaalvormen", zooals Marti dat blijkbaar wenscht, maakt werkelijk nog geene instantie uit tegen de integriteit van dit vers. Duhm [1]) vindt op het werkwoord עור, bloot, naakt zijn, niets aan te merken. Het veranderen van den M.T. is hem „unverständlich".

שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר is crux interpretum bij uitnemendheid. De pogingen tot uitlegging, die tot op den tijd van het verschijnen van Delitzsch' commentaar gedaan werden, heeft deze geleerde grootendeels vermeld op p. 168—171 van zijn boek. Eene uitlegging, die bevredigt, vindt men er niet.

שְׁבֻעוֹת kan zijn: 1°. a. ptc. kal. pass. van שבע zweren, b. van dezen stam het nomen: eed, in plur.; 2°. plur. van שָׁבוּעַ ἑβδομάς, a. van dagen: week; b. van jaren: een „jaarweek" Dan. 9^{24-27}.

מַטֶּה kan zijn: 1. tak, twijg; 2. stok, staf; 3. stam van het Israelitische volk.

אֹמֶר is een poëtisch woord en beteekent evenals דָּבָר in proza: woord en daad. 't Laatste vindt men in Job 22^{28}. In Ps. 19^{3} sq. heeft het de algemeene beteekenis: woord, uitspraak; in Ps. 77^{9} wordt het gebruikt van God en heeft het praegnante beteekenis: belofte (in parallellisme met חֶסֶד; אמר ziet dus niet alleen op de *toezegging* der belofte, maar ook op den *inhoud* daarvan; woord en daad Gods zijn ook hier één); in Ps. 68^{12} heeft het gelijke gewichtige beteekenis: God יִתֶּן־אֹמֶר, laat Zijn woord hooren — aan 't volk is de overwinning, die door eene groote menigte מְבַשְּׂרוֹת wordt verkondigd; ook hier is in אֹמֶר woord en daad vereenigd, hier: belofte van overwinning en de overwinning zelve.

Maar wat is de beteekenis van den zin, door deze drie woorden gevormd?

Delitzsch [2]) vertaalt aldus: Beschworen sind die Pfeile durch das Wort. מטות neemt hij als: staf; hier, om de verbinding met: boog, als: pijl; אמר vertaalt hij als Machtwort en vat hij op als acc. adverb. (in proza zou er staan: בְּאִמְרָךְ); שבעות houdt hij voor het ptc. pass. van שבע en vertaalt hij als: door een eed verbonden, gelijk hij dit woord ook vertaalt in Ez. 21^{28}, (waar שְׁבֻעֵי שְׁבֻעוֹת door anderen anders wordt vertaald). De pijlen zijn bezworen, d.i. door een goddelijk machtwoord beëedigd, om hunne be-

1) Duhm, t.a.p. p. 85.

2) Delitzsch, t.a.p. p. 165 sq.

stemming te bereiken; het zijn dus onfeilbaar treffende pijlen (p. 167). Den propheet schijnt bij deze woorden Dt. 32^{40-42} voor den geest te hebben gezweefd, vooral v. 42: אַשְׁכִּיר חִצַּי מִדָּם zal van invloed geweest zijn op onzen text. Vergelijk ook בְּרַק חַרְבִּי met בְּרַק חֲנִיתֶךָ Hab. 3^{11} [1]).

Keil [2]) sluit zich met eenige modificatie bij Delitzsch aan. Hij vertaalt: Geschworen sind Zuchtruten durchs Wort. Hij ontkent, dat מטות: pijlen, kan beteekenen; het zijn: stokken, die als spiesen of wapens worden gebruikt; hij wil het nemen in den zin van: staf, stok, waarmede men slaat, het kan als werktuig der tuchtiging in de plaats van tuchtiging of straf staan (vgl. Jes. 9^3, 10^5) en in Mi. 6^9 beteekent het: strafroede. Zoo verklaarde reeds Gesenius, Thes. p. 877: iure iurando firmatae sunt castigationes promissae. — Het bezwaar tegen zijne verklaring, die, evenals die van Delitzsch, grammaticaal niet onmogelijk is, heeft Keil (p. 450) zelf gevoeld; zakelijk past dit niet in den context; de zin aldus vertaald, vormt „nur einen Zwischensatz in der Schilderung des richterlichen Einschreitens Gottes" [3]).

Ewald [4]) neemt den geheelen zin als parallel bij קשת en vertaalt: siebenfache Geschosse von Sieg. מטה neemt hij hier en in v. 14 als: Schafte, Speere, Geschosse; שבעות als plur. constr. van שבוע ein Haufen von sieben, Heptade; אמר vat hij als in Ps. 68^{12} op als: Sieg, overeenkomstig het voorgaande ישועה.

Kleinert [5]) levert in zekeren zin eene synthese tusschen Keil en Ewald; hij neemt de vertaling der woorden, zooals Keil die heeft: die durch's Wort beschworenen Zuchtruthen, en construeert ze, gelijk Ewald.

Hitzig [6]), die hier ter plaatse niet duidelijk is, (wanneer de boog niet is de regenboog, wat H. vroeger beweerde, hoe kan קשת Habakkuk dan herinneren, dat „mit der ersten Erscheinung

---

1) Bij Delitzsch sluit zich aan Baumgartner, t. a. p. p. 201 sq.: les traits sont engagés par serment, par ta parole.

2) Keil, t. a. p. p. 448—50.

3) Reinke, t. a. p. p. 150 verklaart zich met Keil homogeen. Zoo ook vertaalt Reuss, t. a. p. p. 244: «beschworen durchs Wort sind deine Ruten», hoewel hij den text voor corrupt houdt en hij deze vertaling alleen maar geeft als eene proeve. — Met eene kleine verandering ook Sinker, t. a. p. p. 7: Sworn are the punishments of the solemn decree.

4) Ewald, t. a. p. p. 50.

5) Kleinert, t. a. p. p. 153.

6) Hitzig, t. a. p. p. 290.

„des Bogens" eine feierliche Versicherung Iahve's verbunden wurde"?) vertaalt: Eidschwüre, Ruthen des Wortes.

Halévy [1]) vertaalt: les conjurations des tribus (ennemis), ce sont des paroles (et pas davantage).

De laatste decenniën leverden voor de verklaring niet veel op. Wellhausen [2]) meent: „Am שבעות sind alle Künste der Exegese verloren". — Eenige MSS der LXX (cod. 23, 62, 86, 147), die hier de lezing: *ἐχορτασας βολιδας της Φαρετρας αὐτου*, hebben en de Syr., die: saturabuntur sagittae ad iussum tuum gloriosum, leest, deden Nowack [3]) deze conjectuur ontwerpen, in plaats van שבעות te lezen: שָׂבַעְתָּ en voor אמר סלה : אַשְׁפָּה resp. אַשְׁפָּתֶךָ. Dit, meent hij, „löst alle Schwierigkeiten und passt trefflich in den Zusammenhang"; zijne vertaling luidt: „gesättigt mit Geschossen hast du deinen Köcher". „Nicht übel", is het oordeel van Wellhausen over deze gissing. Duhm [4]) acht evenwel, dat „jene griechische Übersetzung eher ein interessantes Beispiel einer kühnen Konjectur aus alter Zeit, als ein Zeugnis für den ursprünglichen Text" is. Om אמר סלה te veranderen in אשפתך is wel wat sterk en ligt niet voor de hand. Het oordeel van Duhm over de lezing dezer LXX-codices lijkt mij niet onjuist.

Duhm zelf (p. 86) verandert: שִׁפְעַת מַטּוֹת אַפֶּךָ, der Schwarm deiner Zornesspeere, wat wel goed passen zou, maar teveel afwijkt van den tegenwoordigen text, en nergens elders steun vindt dan in het brein van Duhm.

Marti [5]), die אשפתך reeds gevonden had in ישועה, zwijgt geheel over אמר סלה en conjicieert: שָׂבֵעַת, zoodat hij dan dezen zin krijgt: „dein Bogen ist satt von Geschossen". Aannemelijk en bevredigend is dit niet.

Davidson [6]) zegt, dat deze woorden „form a riddle which all the ingenuity of scholars has not been able to solve". Hij geeft dan ook geene vertaling; „the multiplication of conjectures would serve no purpose". Zoo ook Von Orelli [7]): „שבעות lässt sich nicht übersetzen"; Driver [8]): „no certain emendation can be proposed".

Happel [9]) meent eenen uitweg te vinden, door den text der

1) Halévy, t. a. p. p. 298.
2) Wellhausen, t. a. p. p. 172.
3) Nowack, t. a. p. p. 292.
4) Duhm, t. a. p. p. 86.
5) Marti, t. a. p. p. 352, 3.
6) Davidson, t. a. p. p. 88.
7) Von Orelli, t. a. p. p. 148.
8) Driver, t. a. p. p. 91.
9) Happel, t. a. p. p. 53.

LXX te houden voor den oorspronkelijken en daarnaar den M.T. te veranderen. De LXX heeft: ἐπι (τα) σκηπτρα, λεγει κυριος. Σκηπτρα, scepters, is duidelijk; naar Happels allegoriseerende methode zijn dit de vorsten zelf. אמר moet gevocaliseerd als 3. pers. sing. masc. pf. kal.; en יהוה (κυριος), dat misschien als abbreviatuur י׳ werd geschreven, is uitgevallen. Ἐπι wijst op een על, dat na de textcorruptie werd weggelaten, wijl men er toen geenen weg meer mede wist, en שבעות is.... צְבָאוֹת, dat eerst achter יי׳ stond, maar nadat dit woord was uitgevallen, kwam het aldus gemetamorphoseerd op eene verkeerde plaats terecht; of ook kan het zijn ontstaan uit שבט, door oppervlakkig lezen of hooren; of welk woord als synoniem bij מטה aan den rand was gezet. Zoo krijgt hij dan den zin: (v. 9) Mit Macht erhebst du deinen Bogen gegen die Fürsten, — spricht der Herr.

Deze conjectuur moet als geheel willekeurig ter zijde gelegd. Κυριος is door de LXX, die zich meer vrijheden permitteerden, waarschijnlijk ingevoegd na λεγει, dat, zóó vertaald, een subject noodig had. Maar dat deze invoeging min gelukkig is, blijkt hieruit, dat de persoon, tot wien de rede zich richt in v. 8 en v. 10 en dus naar het geheele verband ook in v. 9 (de samenhang laat niet toe aan een ander te denken), Iahweh Zelf is, zoodat v. 9a als eene directe rede van Iahweh te nemen, geheel verkeerd is. Verder is het uitvallen van י׳, zelfs als abbreviatuur, voorafgaande aan צבאות, wat toch een zoo veel voorkomende titel is, moeilijk denkbaar. De overige veranderingen zijn te rangschikken onder de rubriek: Gewaltsamkeiten.

Inderdaad is het niet te gewaagd te beweren, dat de oude vertalingen den M.T. voor zich hadden.

De LXX heeft: ἐπι σκηπτρα, λεγει κυριος, διαψαλμα 1). Eenige MSS lezen: ἐπι τα σκηπτρα. Dit ἐπι τα is, naar voor de hand ligt om aan te nemen, hoogst waarschijnlijk ontstaan door corruptie uit ἑπτα, waartoe men kwam door שבעות (שבעת) te vocaliseeren als שִׁבְעַת. Het overige is duidelijk: מטות = σκηπτρα; אמר = λεγει.

De codd. 23, 62, 86, 147 met hunne lezing: ἐχορτασας τας βολιδας της φαρετρας αὐτου, gaan voor een groot deel ook op den M.T. terug. Ἐχορτασας is שִׂבַּעְתָּ, dus dezelfde consonanten als de M.T. heeft, met andere vocalen; βολιδας staat voor מטות; blijft

1) De lezing σκηπτα (S.[1]) berust waarschijnlijk op vergissing.

dus over: *Φαρετρα*, dat op de plaats staat van אמר, waarvoor naar scherpzinnige gissing (Schleusner, Sinker) zij misschien אֹצָר lazen. Dit woord namen zij dan in de beteekenis van: bewaarplaats der schatten, bergplaats, en zoo hier: die van pijlen, pijlkoker [1]).

De Syr. vertaalde: et saturabuntur sagittae ad iussum tuum gloriosum; de Vulg.: iuramenta tribubus quae locutus es.

De Targ., die hier, evenals in 't geheele hoofdstuk, sterk paraphraseert, gaat toch uit van wat in den M.T. staat: Gij hebt U geöpenbaard in Uwe macht, wegens Uw verbond, dat Uw woord met de stammen hun gezworen had tot in eeuwigheid.

Hoe moeielijk te verklaren en hoe duister deze woorden ook mogen zijn, toch ligt het, met het oog op het getuigenis der oudheid, voor de hand aan te nemen, dat wij met den oorspronkelijken text te doen hebben. Dat die duister is, wordt grif toegegeven, maar dat is in hooge poëzie meer 't geval en levert op zichzelf geene instantie tegen de integriteit. Zelfs mag het twijfelachtig worden genoemd, of er wel ooit eene goede, allen bevredigende exegese zal worden gevonden. De meest waarschijnlijke lijkt mij die van Ewald. Deze neemt שבעות en מטות beiden in st. constr., de geheele zin is hem parallel met קשתך. Sinker en Smit [2]) hebben tegen Ewalds verklaring dit bezwaar, dat שָׁבוּעַ steeds verbonden wordt met eene tijdsbepaling. Inderdaad is dit het geval. Maar dan komt שבוע voor in proza. En is 't niet geoorloofd aan te nemen, dat Habakkuk het volmaakte willende aanduiden, daarvoor gebruikt het woord, dat wel een zeer praegnante beteekenis had gekregen in het dagelijksch leven, maar waarin het gronddenkbeeld „zeven" nog helder was bewaard? Voor de vertaling van אֹמֶר in Ps. 68¹² als: overwinning, is minstens evenveel, indien niet meer te zeggen, dan voor die als: overwinningslied. M. i. is „overwinning" in Ps. 68 de juiste vertaling. Zoo zou ik het ook hier willen nemen. God spreekt Zijn woord, maar dit woord is eene daad, en die daden Gods, hier verricht tot heil Zijns volks, zijn onwederstaanbaar; spreken is bij Hem: overwinnen. Zoo mengt Habakkuk beeld en werkelijkheid dooreen, en dat is het, wat juist de verklaring zoo moeilijk maakt. שבעות מטות אמר zijn dan:

1) Sinker, t. a. p. p. 50—52; Reinke, t. a. p. p. 23; Nowack, t. a. p. p. 292.
2) Sinker, t. a. p. p. 25; G. Smit, t. a. p. p. 61.

werptuigen, speren of pijlen (מטה staf, stok is genomen als pars pro toto), die tot gebruik gereed liggen in den krijgswagen, en dat in zoo grooten getale, dat de krijgsman er genoeg heeft, om al zijne vijanden te kunnen weerstaan, vandaar שבעות zevental, 't getal der volkomenheid, en dat in de plur. intens. Deze werptuigen zijn de openbaringsmedia der kracht Gods, die nu Zijn woord spreekt, d. i. Zijne kracht doet zien en die, waar Hij spreekt tegen den vijand, dezen verslagen ter neder doet zinken, en dus, sprekende, Zich de overwinning bereidt.

V. 9b—11 doen zien, onder welke geweldige verschijnselen in de natuur God de verlossing van Zijn volk werkte. De zee werd gekliefd tot drogen grond, bergen beefden, plasregens daalden neder, de kokende golven der zee sloegen met donderend geraas ter zijde en verhieven zich hemelhoog; zon en maan, door God gesteld tot lichtdragers voor den dag en voor den nacht, verborgen zich, gaven geen schijnsel door het felle licht der bliksemschichten.

נְהָרוֹת תְּבַקַּע־אָרֶץ. בקע Pi. trans., is hier geconstrueerd met dubbelen acc., waarvan de één het directe object aanwijst en de andere het resultaat der handeling aangeeft. De vertaling luidt dus: de stroomen (= de zee) kliefdet Gij tot aarde, d. i. tot drogen, harden grond [1]). Waar hier gesproken wordt van den doortocht door de Roode Zee, kan niet anders worden vertaald. Vergelijk Ex. 14[21]: וַיִּבָּקְעוּ הַמָּיִם.

De voorstanders der prophetische verklaring schijnen hier eene toespeling op den exodus niet te willen zien en komen dan tot moeilijk-verklaarbare constructies; zoo b.v. Delitzsch [2]): in Ströme spaltest du die Erde: evenzoo verklaren Wellhausen en Nowack [3]) zich op grond van Ps. 78[15] voor deze vertaling. Waarom men zich op dezen text beroept, is niet duidelijk; en We. en Now. voelen zelf, dat dit ook niet glad loopt. We. zegt: „Freilich erwartet man hier diese Aussage nicht". En Now. oordeelt, dat „freilich sich nicht lässt leugnen, dass dies letzte Glied in diesem Zusammenhange auffallend ist". Maar dit „auffallende" verdwijnt, wanneer men den zin anders construeert dan deze geleerden en men נהרות neemt als direct object en ארץ als acc.,

1) Zoo ook Davidson, t. a. p. p. 90: Thou cleavest the rivers into dryland.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 171; eveneens Keil, t. a. p. p. 450, Reinke, t. a. p. p. 152, 3.

3) Wellhausen, t. a. p. p. 172; Nowack, t. a. p. p. 292.

aangevend 't resultaat der handeling. „Gij spleet de zee tot drogen grond" is een zin, die in 't verband zeer goed past. De parallelle plaats in Ps. 78 is niet v. 15, maar v. 13: בָּקַע יָם. —

Duhm [1]) wil beslist de voorkeur geven aan den Ni.: תִּבָּקַע, dien de LXX blijkbaar las (*ποταμων ῥαγησεται γη*) en dat wel, omdat in de twee voorafgaande en de zeven volgende stichen Iahweh nergens subject is; zij zeggen niet zoozeer, wat Iahweh doet, als wel wat geschiedt, wanneer Hij Zich tot handelen gereed maakt. De 2e pers. impf. Pi. is hier echter zeer wel te verklaren, daar dit gedeelte van het gedicht (van v. 8 af) staat in den vocatief; daarbij komt, dat de gedachte aan God als Schepper en Onderhouder, als Degeen, die in de natuur werkt, in 't O. T. met nadruk wordt uitgesproken en dus hier in 't geheel geene bevreemding behoeft te verwekken.

V. 10 en **11** zetten de schildering der natuurverschijnselen van den exodus voort. De taal is, gelijk in 't geheele stuk, hoog-poëtisch; toch bevatten deze verzen niet anders dan dichterlijke beschrijving der tellurische commoties, die het wonder van de splijting der zee begeleidden.

רָאוּךָ יָחִילוּ הָרִים. De bergen, evenals de andere natuurdingen, worden hier gepersonificeerd; het pf. ראוך wijst erop, dat „zien" en „beven" tezaam vallen; men zou kunnen vertalen: „Nauwelijks hadden U de bergen gezien, of zij beefden". Het impf. יחילו wijst op eenen voortdurenden toestand, cf. Ps. 77^{17} [2]). Deze stichos teekent dus het schudden der bergen aan de Roode Zee door aardbeving. יחילו, dat het characteristieke woord is voor de barensweeën, wijst op den grooten schrik, die het optreden des Heeren veroorzaakt. — De LXX, die הרים vertaalt door *λαοι*, had misschien eene verbetering van den text op 't oog. עמים past in 't geheel niet in het verband [3]).

זֶרֶם מַיִם עָבָר. זרם is de hevige plasregen, מים staat erbij om het intensieve nog te versterken; 't zijn geene druppelen, geene waterstralen, maar het is een vloed, die van den hemel nedervalt. עבר wijst op het woest snelle, waarmede door fellen wind de regen wordt voortgedreven.

Nowack [4]) vond in de plaatsing van het subject vóór het werkwoord oorzaak, om aan de echtheid van dezen stichos te

1) Duhm, t. a. p. p. 87.
2) Delitzsch, t. a. p. p. 173.
3) Sinker, t. a. p. p. 52.
4) Nowack, t. a. p. p. 292.

twijfelen; terwijl ook עבר, dat anders gebruikt wordt van het overstroomen van het water eener rivier, maar niet van den regen, mede dit vers „auffallend" maakt. — Wat het eerste bezwaar aangaat, is de plaatsing van het subject vóór het verbum heusch niet zonder analogon. Het intensieve זרם מים, een plasregen van water, heeft den propheet aanleiding gegeven, het subject met nadruk voorop te zetten. En het hyperbolische מים gaf hem zeer waarschijnlijk oorzaak om het werkwoord te bezigen, dat anders bij een stroom op aarde wordt gebruikt. De text geeft dus geene aanleiding tot conjectuur en is zeer goed te verklaren.

Er is ook geene reden, om Ps. 77[18a] zoo maar te nemen als de juiste lezing van onzen text (Nowack). Ps. 77 is inderdaad een psalm, die wat zijne gedachte aangaat, parallel is met ons lied. De dichter daarvan verkeert eveneens in druk, en troost zich met de herinnering aan de verlossing uit Aegypte, welke hij zich, evenals Habakkuk, te binnen brengt, om daarmede zijn geloof te sterken, dat God, die Zijn volk op zoo wondere wijze in den beginne heeft geleid, het ook nu niet zal begeven. Maar dit geeft geenen grond, om stichen uit het eene lied in het andere in te voegen. Er is verschil genoeg bij de overeenkomst om, bijaldien de dichter van het eene lied het andere heeft gekend, vast te houden aan zelfstandige bewerking. En de schoone tegenstelling, die Nowack meent te krijgen, tusschen de wolken, die den regen nederzenden, en de diepte, die hare stem verheft, geeft, gelijk boven is aangetoond, de M. T. [1])

V. 10b beschrijft de Roode Zee zelf, hoe zij donderend geraas maakt, daar de golven naar weerszijden wegstuiven en zich in buitengewone mate omhoog verheffen.

תְּהוֹם, dat, gelijk doorgaans, zoo ook hier, zonder artikel wordt geconstruëerd, is hier: de Roode Zee, evenals in Jes. 51[10] (תהום רבה), cf. Ps. 106[9], Jes. 63[13]. Om met Delitzsch c.s. [2]) te denken aan den Uroceaan, waarop de aarde rust, wier wateren onder de aarde zijn, en die deze, gelijk bij den Zondvloed, vanonder de aarde doet doorbreken, past in 't geheel niet in 't verband. Trouwens, naar de prophetische opvatting heeft men

1) Met Nowack verklaren zich homogeen: Wellhausen, t. a. p. p. 172; Marti, t. a. p. p. 353; terwijl Duhm, t. a. p. p. 86 dezen text maakt: יְזֹרְמוּ זֶרֶם עָבֹת.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 174; Keil, t. a. p. p. 450; Baumgartner, t. a. p. p. 207; Reinke; t. a. p. p. 154.

hier te doen met eene opeenhooping van beelden van natuurverschijnselen, die slechts eene chaotische verwarring vormen, waarin geene orde is waar te nemen; naar de historische verklaring, die in deze verzen de dichterlijke beschrijving der historische facta ziet, heeft men een goed geördend geheel. Wel niet in den zin van een exact-chronologisch verslag, wat men bij een dichter niet kan verwachten, maar met poëtische schoonheid een blik gevend op het geheel.

Met Hitzig [1]) hier te denken aan den „Himmelsocean" en het verheffen der stem te verklaren als donderslagen, doet alleen zien, hoe geheel mislukt de poging is, om in dit gedicht niets anders te willen zien dan eene „Gewitterbesohreibung" [2]). Duhm [3]), die Ps. 77 hier nog verder wenscht in te dragen, conjicieert: נָתְנוּ תְהוֹמוֹת קוֹלוֹת (zie v. 17 en 18).

De dichter van Ps. 77 heeft z. i. תהומות vrijer weergegeven door שְׁחָקִים, daar תהומות reeds in het vorige vers was gebruikt, en daar de שחקים wolken zijn, zijn de תהומות ook wolken, oceanen, waaruit donderslagen voortkomen. קולות verkrijgt hij door קולו te verbinden met den ר van 't volgende רום. Het is niet noodig, hier op in te gaan.

רום komt alleen hier voor, anders steeds מָרוֹם, ook wel רום Spr. 25³; 't moet hier genomen worden als acc. der richting [4]). Het te nemen als nominatief en subject bij נשא, zooals Trg., Vulg. en Ewald [5]) doen, schijnt mij onjuist toe, wat zin heeft het, dat „de hoogte hare handen omhoog heft"? Neemt men תהום als subject, dan sluit deze stichos goed aan bij den vorige. Dat dit „opheffen der handen", het zich-omhoog-verheffen der golven smeekend zou zijn, om te bidden om ontferming (Ewald), is m. i. evenmin juist. De vraag v. 8 eischt ontkennende beantwoording, de strijd des Heeren is niet tegen de elementen, maar (v. 12) de elementen helpen den Heere in den strijd.

יָדֵיהוּ wordt door Marti en Duhm een Unform genoemd (waarom?); het is gelijk aan ידיו zonder elideering van de ה, een poëtisch gebruik, zie ook עֵינֵיהוּ Job 24²³, גִּבּוֹרֵיהוּ Nahum 2⁴.

---

1) Hitzig, t. a. p. p. 291.

2) Tot wat vreemde gevolgtrekking dit leidt, doet het volgende zien, waar ידיהו worden verklaard als wolken «rechts und links vom Standorte der Betrachtung»; wat zeer zeker een heel forsch beeld zou zijn.

3) Duhm, t. a. p. p. 88.

4) Delitzsch, t. a. p. p. 174; Davidson, t. a. p. p. 89.

5) Ewald, t. a. p. p. 50.

De critische geleerden uit den lateren tijd nemen dezen stichos bij 't volgende שֶׁמֶשׁ. Wellhausen is van oordeel, dat de zin ervan is: die Sonne hielt ihr Licht zurück [1]). Nowack [2]), die zich stootte aan de asyndetische verbinding van שמש en ירח en de sing. עמד, geeft aan de hand van eenige codices der LXX de volgende conjectuur. LXX heeft: ὕψος φαντασιας αὐτης; het dan volgende ἐπηρθη moet met ὁ ἥλιος als subject worden verbonden. De codd. 23, 62, 86, 147 (dezelfden met de geheel afwijkende lezing in v. 9b) hebben hier dezen text: Φως το λαμπρον του ἡλιου ἐπεσχεν το δε φεγγος της σεληνης ἐσταθη. Beide vertalingen schijnen noch רום (zie echter LXX) noch ידיהו gelezen te hebben; LXX (φαντασια) laat vermoeden, dat men i. p. v. ידיהו misschien מריהו = מראהו las. Mogelijk dat נשא = נשה en dat מריהו bedorven is uit מזרחו; dan zou de zin zijn: „haren opgang vergeet de zon". „Leider ist es nicht mehr möglich mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln den ursprünglichen Text sicher herzustellen".

Onverdeelden bijval vindt deze gissing bij Marti en Duhm [3]).

Het wil mij voorkomen, dat de LXX-text blijken geeft, vertaald te zijn naar eene andere lezing dan de M. T. heeft, evenwel zoo, dat de sporen van onzen Hebreeuwschen text nog zijn na te gaan. Ὕψος wijst natuurlijk op רום; ידיהו schijnt, door afvallen van de י, dittographie van de מ en verandering van ד in ר gelezen te zijn als מריהו, wat dan als eene schrijfwijze van מראהו werd beschouwd. In 2^{18} vertalen zij מוֹרֶה ook door φαντασια; leest men dit woord met defectieve schrijfwijze, dan heeft men hetzelfde woord, wat de consonanten betreft. In ἐπηρθη schuilt dan נשא, waarschijnlijk Ni.: de zon werd weggenomen. Vermoed kan dus worden, dat aan de LXX de M. T. toch ten grondslag ligt. De andere lezing der 4 LXX-codd. maakt meer den indruk van paraphrase dan vertaling. M. i. moet de conjectuur worden afgewezen en de M. T., die eenen goeden zin geeft, worden gehandhaafd [4]).

V. 11 wijst erop, hoe de zon en de maan, door God tot lichtdragers voor den dag en voor den nacht gemaakt, verborgen zijn en in 't verspreiden van licht overtroffen worden door fellen bliksemschicht. Ook dit is dichterlijk voorgesteld. Zon en maan

---

1) Wellhausen, t. a. p. p. 172. 2) Nowack, t. a. p. p. 293.
3) Marti, t. a. p. p. 353; Duhm, t. a. p. p. 89.
4) Cf. Sinker, t. a. p. p. 52, 3.

worden gepersonificeerd; zij staan gereed om hunne woningen (cf. Ps. 19^{5}) te verlaten, maar verschrikt treden zij terug. Zoo moet verklaard de verbinding van עמד met זְבֻלָה (met ה locale). שֶׁמֶשׁ en יָרֵחַ staan (evenals ראון יחילו v. 10), om 't snelle der handeling en hare verstommende uitwerking te characteriseeren asyndetisch. Dat עמד in sing. staat, kan misschien hierin zijne oorzaak vinden, dat zon en maan beiden tot de categorie „lichten" behooren [1].

זבלה te vocaliseeren als זְבֻלוֹ, dus met suffix 3 pers. masc. sing. (zooals LXX en Syr. hebben), gelijk Nowack [2]) wil, mag niet, daar dit het characteristieke van den zin nivelleert. De LXX heeft meer de gewoonte om prononima bij te voegen, wanneer dat den zin gemakkelijker doet lezen (zoo b.v. v. 3 enz.).

De ל in לאור en לנגה wijst aan de oorzaak, waardoor het terugtrekken van zon en maan plaats heeft; men vertale: wegens, ter oorzake van [3]). — חִצֶּיךָ en בְּרַק חֲנִיתֶךָ moeten hier, in de schildering der natuurphaenomena, verstaan worden van de bliksemstralen. Met Keil en Reinke hier alleen te denken aan „die Geschosse, mit welchen Gott als Kriegsheld seine Feinde niederstreckt, als Werkzeuge und Wirkungen des göttlichen Zornes" [4]) acht ik op deze plaats niet juist. In v. 9a wordt met boog en werpspiesen de werking van den goddelijken toorn bedoeld en is de schildering nog geheel ideaal gehouden; hier worden zij eveneens voorgesteld als werktuigen van den toorn Gods; maar nu is de schildering (van v. 9b af) geheel concreet geworden. Het verhaal in Exodus 14 spreekt niet van zware regens en onweder; Ps. 77 vermeldt niet de wolk- en vuurkolom, wel regen en onweder; zoo ook ons vers. Mogelijk dat beide voorstellingen elkander aanvullen, of dat aan de wolk- en vuurkolom de uitwerking van onweder wordt toegeschreven.

יְהַלֵּכוּ moet als relatieve zin genomen worden bij חציך, de Pi wijst op de snelheid, waarmede zij voortflitsen [5]).

---

1) Cf. Delitzsch, t. a. p. p. 175. 2) Nowack, t. a. p. p. 293.

3) Duhm, t. a. p. p. 90 en Von Orelli, t. a. p. p. 148 willen ל vertalen door: tot. Ps. 77^{17} geeft hun deze vertaling aan de hand. Hoewel dit grammatisch mogelijk is, wil mij de gewone constructie juister voorkomen; de gedachte is dan krachtig en diep. Dat de bliksemstralen in plaats van de teruggetreden zon en maan tot lichten zouden zijn, is eene zeer vreemde en hier in 't geheel niet passende gedachte.

4) Keil, t. a. p. p. 451; Reinke, t. a. p. p. 155.

5) Keil, t. a. p. p. 451; Nowack, t. a. p. p. 293.

V. 12—15. 12 In gramschap doorschreedt Gij het land,
in toorn deedt Gij de heidenen verstuiven.
13 Gij toogt uit tot heil voor Uw volk,
om Uwen Gezalfde te redden;
Gij verbrijzeldet den gevelspits van het huis
[des goddeloozen af,
ontblootend het fundament tot den laatsten steen
[toe. [Selah.]
14 Gij doorstaakt met Uwe *) speren de keur zijner
[krijgslieden,
die aangierden als een stormwind, om mij te
[verstrooien,
met een gejuich, alsof zij verslinden zouden den
[ellendige in den schuilhoek.
15 Gij gingt door de zee met Uwe paarden,
[door] den schuimenden vloed der groote wateren.

*) M.T.: met zijne speren.

V. 12—15 vormen het slot van het lied, dat de komst des Heeren tot heil Zijns volks beschrijft. Deze strophe wijst het doel van Gods verschijning aan. Tot vernietiging der Zijn volk vijandige volkeren, tot verlossing van Zijn volk, daartoe was die openbaring van heerlijkheid en macht aan den oever van de Schelfzee. En stelde v. 9 Iahweh voor als krijgsman, met de onwederstaanbare speren ter overwinning in zijnen oorlogswagen, deze pericoop schildert, hoe God Zich aan den oever van de Roode Zee toonde de Overwinnaar over den Aegyptenaar, den verdrukker, den רשע, eene verschijning der Gode en Zijne gemeente vijandige wereldmacht in den tijd van Israels wording als volk, gelijk de Chaldeeër het was in Habakkuks tijd. Die macht, die bij voorbaat reeds jubelde, Israel te hebben overmocht en te hebben te gronde gericht, werd zelf geheel vernield — immers God had Zich tegen haar ten strijde begeven.

Evenals de vorige, v. 8—11, is ook deze strophe dichterlijke beschrijving der historie, niet ideëel als v. 3—7, maar concrete facta behandelend. Deze pericoop beschrijft het oordeel over de Aegyptenaren en de verlossing van Israel.

צעד is het verbum, dat aanwijst het plechtig, majesteitelijk voortschrijden des Heeren (Ri. 5^4 en daaruit in Ps. 68^8) [1]).

1) Delitzsch, t. a. p. p. 177. — I. p. v. תצעד las LXX: תצער = ὀλιγώσεις.

אֶרֶץ is hier acc. obj. bij צעד en wijst aan, waardoor de tocht des Heeren gaat; het moet hier algemeen genomen worden: de aarde, het land, als het tooneel, waar zich de toorn des Heeren openbaarde; nader bepaald is het natuurlijk de Roode Zee en de haar begrenzende landen; de nadruk valt niet op ארץ, maar op het vooropgeplaatste זַעַם [1]).

דוּשׁ dorschen, wordt gebruikt van dorschen van graan door dieren, Dt. 25[4], Hos. 10[11] [2]), ook door menschen, 1 Chron. 21[20]; verder wordt het gebezigd van het gruwelijke martelwerktuig: de dorschslede, Am. 1[3], zie ook Ri. 8[7]. Ook is het een beeld voor het met geweld uit-elkander-doen-stuiven van vijanden, Mi. 4[13], van het ten-onder-brengen van eene vijandelijke macht, Jes. 25[10]; hier van het in-gramschap-optrekken tegen den vijand, waardoor deze uiteenstuift als kaf en zoo te niet gaat. Verwant is het beeld van het treden van den wijnpers, Jes. 63[1–6] [3]).

Onder de גּוֹיִם zijn hier de Aegyptenaren te verstaan.

V. **13.** Het uittrekken des Heeren was tot heil Zijns volks, tot vernieling van den vijand.

יצא is hier, evenals Ri. 5[4] en Ps. 68[8], gebruikt als: uittrekken ten strijde.

לְיֵשַׁע heeft men in den laatsten tijd de tweede maal, niet als nomen gelijk de eerste keer, willen nemen, maar men vat het op als infin. en vocaliseert dan: לְוֹשִׁיעַ, saamgetrokken uit לְהוֹשִׁיעַ. De redenen, die hiertoe leiden, zijn: 1°. het is hier geconstrueerd met acc.; 2°. de LXX las evenzoo: εἰς σωτηριαν, του σωσαι [4]). — Delitzsch e. a. verklaarden den acc. uit de verbale kracht, die in het nomen nog aanwezig was, vandaar dat zulk een nomen dan nog als verbum werd geconstruëerd; cf. Ges.-K[27] § 115d. Daarom zeiden zij: לְיֵשַׁע heeft wel de kracht van להושיע, maar zij lieten het als nomen staan [5]). M. i. moet de M.T. hier blijven gehandhaafd; het verschil in constructie behoeft in een gedicht geene bevreemding te wekken; het geeft zelfs zekere levendigheid aan den stijl.

Verschil van opvatting is er verder over de beteekenis van אֶת־, of het nota acc., dan wel praepositie is. Vulg., Hier., Aq.,

---

1) Om met Halévy, t. a. p. p. 300: ארץ te veranderen in עָרִץ tyran, is m. i. geen grond aanwezig.

2) Hastings, D. B. I p. 50.

3) Keil, t. a. p. p. 452.

4) Wellhausen, t. a. p. p. 172; Nowack, t. a. p. p. 293: verder Marti, Duhm, G. A. Smith.

5) Delitzsch, t. a. p. p. 182; Keil, t. a. p. p. 452; verder Reinke, Happel.

Quinta, Sexta en op hun voetspoor Pusey [1]) hielden het voor praepositie en vertaalden dus: met. Pusey oordeelt, dat, wanneer את hier nota acc. was, er geene reden ware het in te voegen. Hier tegenover staat, dat zoo ישׁע hier geen object heeft, het al heel abrupt zou staan [2]). In 1^4 heeft de text ook את־ה׳, waar men את als nota acc. ook niet zou hebben gedacht. Ook brengt „met Uwen Gezalfde" eene nieuwe gedachte plotseling in het gedicht in, daar God tot nog toe steeds direct als Verlosser en Wreker is voorgesteld [3]). De LXX, Theodot., Symm., Trg. en Syr. namen את als nota acc., zoo ook de exegeten van dezen tijd.

Wie of wat is onder מְשִׁיחַ te verstaan? Aan de eene zijde houdt men den Davidischen koning daarvoor, niet den eenen of anderen, maar den koning schlechthin, met insluiting van den Davidischen koning bij uitnemendheid, den Messias [4]); of ook den koning, die toen over Juda regeerde (b.v. Josia, zoo Von Gumpach en Van Hoonacker), of den hoogepriester (Duhm), of den Messias alleen (Happel).

Aan de andere zijde ziet men in den מ׳ hier, gelet op 't parallellisme en met beroep op plaatsen als Ps. 28^8, 84^{10}, 89^{39}: het gewijde volk [5]).

Het beweren van de eersten, dat het volk nergens „gezalfd" word genoemd, is m. i. niet geheel en al juist. Zeer zeker wordt meestal over zalving gesproken met betrekking tot personen. Toch levert Ps. 105^{15} het bewijs, dat מ׳ ook in collectieven zin werd gebruikt. Hier alleen aan de „patriarchen" als een aggregaat van individuen te denken, zooals Delitzsch, Keil e.a. schijnen te bedoelen, is m. i. onjuist. De pluralis ziet op de aartsvaders en hunne nakomelingschap, maar dan als een volk, eene eenheid; cf. v. 9—12, waar sing. en plur. afwisselen. Het komt mij voor, dat משׁיח hier in de eerste plaats ziet op het volk, daarop wijst het parallellisme, en dat de naam: „Gezalfde" wordt gebruikt, dient om grooten nadruk op het parallelle עַם te leggen. משׁיח wil dan zeggen: Uw afgezonderde, door U geheiligde volk, dat door Uwen eed, Uwe zalving met U staat in 't verbond en U als Uw eigendom toebehoort. Zoo spreekt ook in gelijken zin

1) Pusey, t. a. p. p. 431, 2.
2) Happel, t. a. p. p. 56, 7.
3) Sinker, t. a. p. p. 32, 3.
4) Zoo Delitzsch, Baumg., Keil, Schegg, Reinke, Knabenbauer, Marti, Von Orelli.
5) Aldus: Kleinert, Hitzig, Reuss, Ewald, Wellhausen, Nowack, G. A. Smith, Davidson.

het N. T. over de gemeente als door God gezalfd, 2 Cor. 1^{21}, 1 Joh. $2^{20. 27}$.

Toch heeft משיח in den mond van Habakkuk meer beteekend. Gelijk de עֶבֶד יְיָ het volk Israel is, maar culmineert in Hem, die God is boven allen te prijzen in eeuwigheid en verschenen is in de gelijkheid des zondigen vleesches om de zonde te verzoenen en die Gode als Zijn knecht (hoewel Hij de Zoon was) bracht de offerande Zijner volmaakte gehoorzaamheid, zoo bereikt ook het begrip משיח zijn hoogtepunt in den Μεσσιας καὶ' ἐξοχην. De Messias is dan het ideale toppunt der gemeente. De Messias was de ideale koning uit Davids huis (2 Sam. 7^{16}, Ps. $89^{19\ sq.}$), doch Amos reeds interpreteerde deze belofte, aan David gedaan, in verband met heel het volk (Am. $9^{11\ sq.}$), cf. Hos. 3^{5}. Wat na de komst van Christus in het N. T. duidelijk wordt omschreven, dat wij nu hebben een μεγας ἱερευς over het huis Gods (Hebr. 10^{21}) en dat daarom de gemeente ook is een βασιλειον ἱερατευμα (1 Petr. 2^{9}), מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים (Ex. 19^{6}), wat nadrukkelijk onderstelt de eenheid van Christus en Zijne gemeente, dat heeft, zij het natuurlijk niet in concrete duidelijkheid, ook den Godsmannen van het O. T. voor den geest gestaan.

Heeft Habakkuk aldus den naam, aan den Davidischen koning bij uitnemendheid gegeven, hier gebruikt voor het volk, aan welks hoofd Hij staan zal, dan heeft hij de eenheid tusschen den משיח en het volk diep gevoeld en waar dit wordt toegepast op het volk, niet in den tijd van het Einde, maar reeds bij zijn eerste optreden als volk, in zijne geboorte-ure als natie, dan vinden wij hier reeds in nuce de leer van het N. T., dat de Christus Middelaar is van eeuwigheid. Cf. Jes. $63^{9\ sq.}$

V. 13b staat in scherpe antithese met v. 13a. Wijst het eerste lid van dit vers op de redding des volks en van den Gezalfde, v. 13b. beschrijft den algeheelen ondergang van den רשע en zijn rijk. Het rijk van den רשע wordt, naar een veel gebruikt beeld, voorgesteld als een huis; dit wordt verwoest tot algeheele vernietiging: de bovenste gevelspits wordt afgeslagen en de fundamenten worden geheel blootgelegd. Opmerking verdient, hoe Habakkuk ook hier de teekening geheel universeel houdt; gelijk als in heel zijn boek wijst hij wel duidelijk aan, welke historische persoon bedoeld wordt; maar met opzet worden de namen weggelaten, wijl hij wijzen wil op de geestelijke macht, die achter de personen schuilt en die zich in hen realiseert. Door in v. 13a

den משיח in te voeren en in v. 13b tegenover Dezen den רשע te stellen, wijst Habakkuk prophetisch op de N. T-sche tegenstelling tusschen Christus en den Antichrist.

De רשע is hier, evenals in 1^{4} en 2^{13}, de anti-goddelijke wereldmacht, die hare kracht maakt tot haar god (1^{11}). Naar het verband moet hier dus onder de בית רשע verstaan worden: de Aegyptenaren, de kinderen Israels vervolgende aan de Schelfzee [1]).

ראש staat hier in dubbelen zin. In de eerste plaats in eigenlijken zin: hoofd, opperhoofd, Ps. 110^{6}; zoo ziet het woord op Pharaoh en geeft eene O. T-sche adumbratie van den ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας (2 Thess. 2^{3}); maar gebezigd bij בית, deed het den propheet er gebruik van maken als beeld in eene andere vergelijking, n.l. dat van een huis, waarbij de anti-goddelijke macht wordt vergeleken, waarin het zeer goed paste, natuurlijk in eene naar den aard van het beeld gewijzigde beteekenis: die van: gevelspits.

עָרוֹת, inf. abs. Pi van ערה ontblooten (i. p. v. van עָרֵה, Ges.-K[27] § 75n), dient hier om de begeleidende omstandigheden te beschrijven. De gevelspits wordt afgeslagen en tegelijkertijd wordt het fundament blootgelegd עַד־צַוָּאר tot aan den hals. Deze beeldrijke uitdrukking gaf veel moeilijkheid in de verklaring. Delitzsch [2]) nam: „ראש der obere Theil, יסוד der untere Theil und צואר der nach Zerschellung des oberen Theils übrigbleibende mittlere". Zoo dachten ook Keil, Reinke e. a. עַד nam men dan als עד inclusive, dat het als grens genoemde deel mede insluit, niet exclusive, „so dass die Mauern als Ruinen noch emporragten" [3]). De verwoesting van de muren geschiedde dan, doordat het fundament werd vernield van onder naar boven. Toch blijft צואר, dat geene architectonische term schijnt te zijn, in dezen zin eenigzins moeilijk. De uitweg van Hitzig, dat hier „ein Haus wie ein Mensch vorgestellt wird" [4]), schijnt mij niet aannemelijk toe; immers toch, eerst worden menschen voorgesteld als een huis en dan zou dit beeld weer worden toegelicht door een beeld, aan den mensch weder ontleend. Dit wordt op die wijze wel wat ingewikkeld en is niet duidelijk. Toch ligt m. i. de oplossing wel in die richting. Davidson en Duhm [5]) vermoedden, dat עד־צ׳ eene

---

1) De voorstanders der prophetische opvatting zien erin: den Chald. koning en zijne dynastie als hoofd van het wereld-rijk. Delitzsch, p. 182, Keil, p. 452.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 182.

3) Keil, t. a. p. p. 453.

4) Hitzig, t. a. p. p. 291.

5) Davidson, t. a. p. p. 91; Duhm, t. a. p. p. 93: עד־צ׳ = wie unser mannshoch sein.

spreekwoordelijke uitdrukking is, die beteekende: totaal vernietigen; en Sinker lichtte dit nader toe door hierbij te vergelijken Jesaja 8[8] en 30[28], waar deze uitdrukking gebezigd wordt van een menschelijk lichaam, dat bijna geheel ondergaat in een watervloed. Hier wil het dan zeggen: „that the foundation is laid bare to the lowest stone thereof" [1]). Parallel met deze uitdrukking is Ps. 137[7]: עָרוּ עַד־הַיְסוֹד בָּהּ. Op deze wijze wil mij toeschijnen, dat eene verklaring, die bevredigt, is gevonden.

Nowack [2]) meent, „dass der Text (v. 13b) sicher korrumpiert ist", en hij wanhoopt aan een herstel van den text met de ons ten dienste staande middelen. Ik geloof niet, dat er aanleiding is tot deze moedeloosheid. Of LXX „offenbar einen andern Text gelesen hat", is de vraag. De text aldaar luidt: *βαλεις εἰς κεφαλας ἀνομων θανατον, ἐξηγειρας δεσμους ἑως τραχηλου*. Dit is dus de M.T., alleen met uitlating van מבית en verandering van יסוד. Mogelijk is, dat zij מחץ, verslaan, verpletteren, vertaalden door: *βαλλειν θανατον*, of dat מבית in hun exemplaar bedorven was tot מות. Duhm en Sinker [3]) zijn van meening, dat i. p. v. יְסוֹד in het Hebr. exemplaar van de LXX stond: מוּסָר en dat de vertaler daarvan maakte: מוֹסֵר band.

Happel [4]) meent: „(מבית) ist späterer Zusatz, veranlasst durch die irrige Meinung, dass der Feind in v. 13b unter dem Bilde eines Hauses dargestellt sei". Dit argument kan juist omgekeerd ten gunste van den M.T. worden gebruikt. Wijl v. 13b het beeld van een huis bevat, is מבית zeer goed op zijne plaats, terwijl de LXX, die יסוד hadden veranderd of niet hadden gelezen, er geene behoefte aan hadden en het geene stoornis in hunne vertaling teweegbracht, als zij het weglieten. — Over de herkomst van de lezing van cod. 23 en codd. 62, 86 en 147: *κατετοξευσας κεφαλας ἀνθρωπων ὑπερηφανων* (deze woorden niet in cod. 23), *ἑως ἀβυσσου της θαλασσης καταδυσονται*, is moeilijk te oordeelen; dat zij van waarde zijn voor de textcritiek op deze plaats, moet m. i. worden betwijfeld.

Marti wil met Oort [5]) ערות veranderen in עֵרוֹת, wat den zin glad-parallellistisch maakt, maar het levendige in de afwisseling van constructie wegneemt. Daarenboven wil Marti voor צואר lezen: צור. Dit is inderdaad zeer eenvoudig; maar moeilijk is in te zien,

1) Sinker, t. a. p. p. 35. 2) Nowack, t. a. p. p. 294.
3) Duhm, t. a. p. p. 93; Sinker, t. a. p. p. 56. 4) Happel, t. a. p. p. 57.
5) Marti, t. a. p. p. 354; Oort, Th. T. 1891, p. 367.

waarom men dit gewone woord veranderd zou hebben in het moeilijke צואר. Ook in dezen is de M.T. beter dan de voorgestelde verbeteringen. Verder wil Marti nog ראש מ schrappen.

De algeheele ondergang van den רשע, dien de propheet in v. 13 teekende onder het beeld van de vernietiging van een huis, wordt onder een ander beeld geschilderd in **v. 14.**

De keur der krijgsbenden van den רשע, die als een stormwind aankwamen, om de gemeente Gods te verstrooien, die reeds juichten over de h. i. zekere overwinning, gelijk een leeuw, die brult, wanneer hij tegenover zijne prooi staat, gewis die te zullen vangen, wordt doorstoken door de speren van den Heere, die met Zijne onwederstaanbare macht tegen hen optrekt.

Moeilijk, indien niet onmogelijk, is het, de beteekenis van פְּרָזָו vast te stellen. Van den stam פרז komt voor: פְּרָזוֹת, het open land, in tegenstelling met de ommuurde steden, Ez. 38^{11}; een פְּרָזִי (Dt. 3^5) is een bewoner van het platte land. Ri. $5^{7,11}$ komt voor: פִּרְזוֹן, wat de LXX in v. 7 vertaalt door: δυνατος. In gelijken zin geven zij פרזו hier weer door: δυναστων. Volgens Delitzsch [1]) moet פ׳ beschouwd worden als plur. van פֶּרֶז of פְּרֵז, de bewoners der dorpen, het landvolk; dit gaat dan over in de meer algemeene beteekenis: volksschaar, volksmenigte; zoo beteekent het dan hier: de vijandelijke legerbenden. In deze verklaring zijn Baumgartner, Keil, Reinke en Schegg hem gevolgd.

Zoo verstond het reeds de Targ., die paraphraseerde: de hoofden der legers van Pharaoh; eveneens de Vulg.: bellatores. Aldus nemen het ook Davidson en Driver: warriors.

Daarentegen vertaalden Ewald, Kleinert, Hitzig, Wellhausen, Nowack (?), Marti, Duhm, G. A. Smith en Von Orelli, in aansluiting aan de LXX: Fürst.

M. i. is de vertaling: „legerschaar" te verkiezen met Trg. en Vulg., wijl ook het verband eer wijst op de geheele legerbende dan op de vorsten alleen.

ראש zou ik dan niet willen nemen in physischen zin als collectieve singularis: hoofden (lichaamsdeel) [2]), ook niet als: Vorderste [3]), dan werd ראש פ׳ eene parallelle benaming voor רשע; maar liever in den zin van: het voornaamste, het edelste, Ps. 137^6, Hgl. 4^{14}, cf. Am. 6^1: ראשית גוים. De verdelging van het

1) Delitzsch, t. a. p. p. 183 sq.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 185; Keil, t. a. p. p. 453; e. a.

3) Hitzig, t. a p. p. 292.

uitgelezene van het leger wijst dan de algeheele vernietiging aan.

Tegen בְּמַטָּיו heeft Ewald [1]) het bezwaar ingebracht, dat het zeer hard klinkt, welk bezwaar velen met hem hebben gedeeld. Hij verandert daarom het suffix van den 3[en] pers. in dat van den 2[en] pers.: בְּמַטֶּךָ; zoo is inderdaad een zeer goede en in 't verband uitnemend passende zin verkregen.

De oudere exegeten (Delitzsch, enz.) handhaafden במטיו en verklaarden het suffix als betrekking hebbende op den רשע. Zij dachten hier dan aan Sisera en Jaël (Delitzsch, p. 186) en meenden, dat hier geprophéteerd werd van eene verwarring in het leger van den רשע, ten gevolge waarvan de een den ander zou dooden, 1 Sam. 14[20], 2 Chron. 20[23]. Vulg. (sceptris eius) en Syr. (baculis eius) hebben den M. T. —

In verband met v. 9 en v. 15, in welke beide verzen sprake is van een effectief optreden van Iahweh tegen den רשע schijnt mij corrigeering van במטיו in במטך wenschelijk.

De LXX heeft: ἐν ἐκστάσει. Bevredigend kan dit niet worden verklaard [2]).

יִסְעֲרוּ וגו׳ is te nemen als relatieve zin bij פרזו. 't Ziet dan op het woeste en snelle van den aanval der Aegyptenaren, die als een stormwind aangierden. לַהֲפִיצֵנִי, het suffix representeert het volk, door den propheet sprekende ingevoerd. הֵפִיץ, het uitstrooien, doen verstuiven, wordt zeer dikwijls gebruikt voor het uit-elkaar-jagen van eene menschenmenigte, vooral van overwonnen vijanden, 2 Sam. 22[15], Ps. 18[15], 144[6]; zoo ook hier.

עֲלִיצֻתָם וגו׳ is een nominaal-zin, die eveneens afhankelijk is van פרזו. De bouw van den zin is gedrongen; voluit zou hij luiden: hun gejubel is als het gejubel van hen, die juichen bij het verslinden van den arme in den schuilhoek. Het beeld, dat aan deze vergelijking ten grondslag ligt, is dat van een wild beest, dat op buit loert en die naar zijn hol sleept, om te verslinden, wanneer het die heeft bemachtigd [3]).

עָנִי arm, ellendig, is hier gebruikt in den religieusen zin, die het woord elders heeft: het hulpelooze, van alle middel van verweer ontbloote volk, maar dat aan Iahweh vasthoudt en dus

1) Ewald, t. a. p. p. 51. Evenzoo: Reuss, Wellhausen, Nowack, Marti, Duhm, Davidson, Driver.

2) Zie de uitvoerige behandeling hiervan bij Sinker, t. a. p. p. 57, 9.

3) Davidson, t. a. p. p. 91; dit schijnt mij juister dan de vergelijking van Del. e. a.: Raubmörder.

door Hem wordt verlost. Het zijn degenen, die verdrukt worden door goddelooze verdrukkers, maar die op God hopen en die door Hem worden uitgeholpen. Hier is met עָנִי het geheele volk bedoeld [1]).

De מִסְתָּר is hier de schuilhoek van den vervolger, niet van den ellendige.

Wat de textcritiek dezer dagen aan dit vers heeft gedaan, is van weinig beteekenis. Nowack [2]), die wel bezwaren ontwikkelt, ziet geen kans, om met behulp der Grieksche vertalingen, Trg. en Syr. een beteren text te verkrijgen. Marti [3]), die hierin leest de beschrijving van het optrekken van het leger van Antiochus IV tegen Jerusalem, wenscht te lezen ראשו i. p. v. ראש. Verder vermoedt hij: פְּרָזָו יִסְעֲרוּ כְּמוֹ לַהֲפִיצֵנִי עָלָה צְבָאָם (ev. עַמָּם) לֶאֱכֹל וגו'. Zoo wordt hij bevrijd van het „unmögliche" כמו en het „unverständliche" עליצתם. Ik kan aan zijn oordeel geene adhaesie betuigen. Duhm, die (p. 93) uit Hebreeuwschen en Griekschen text eenen „oorspronkelijken text" tezamenstelt, stelt eveneens vele veranderingen voor en wil v. 14b geheel verwijderen: „dass dies Distichon nicht in unser Gedicht gehört, leuchtet ohne Weiteres ein."

Happel [4]), die den LXX-text ook hier voor den betere houdt, neemt aan, dat op de plaats van במטיו oorspronkelijk stond: בְּשֵׂעָר, dat in Ps. 68^{22} staat, „welcher Vers unserer Stelle ähnlich ist." „Haar" schijnt hij dan te nemen als: schedel, hoofd. Vervolgens toont hij aan, dat dit woord is verdwenen en op drieërlei wijze is uitgedrukt: במטיו — ראש — יסערו; verder is een ander begrip tweemaal wedergegeven: להפיצני — עליצתם. Na nog 4 kleine veranderingen eindigt hij dan zijn betoog: „Ich sehe keinen anderen Weg, den Text der LXX mit dem masorethischen zu vereinbaren." — Mij is niet gebleken, dat iemand eenige instemming met deze critische operatiën heeft betuigd.

Wellhausen, Nowack en Marti [5]) willen **v. 15** verplaatsen; Wellhausen acht, dat het naar zijn inhoud behoort bij v. 8, maar ook daar vindt hij het niet op zijne plaats. Nowack wil dit vers plaatsen vóór v. 8, daar dit dan veel verstaanbaarder wordt, hoewel hij na v. 7 v. 15 niet zou verwachten. Marti houdt

1) Cf. Driver in Hastings D. B. IV p. 19, 20.
2) Nowack, t. a. p. p. 295.
3) Marti, t. a. p. p. 354.
4) Happel, t. a. p. p. 56.
5) Wellhausen, t. a. p. p. 172; Nowack, t. a. p. p. 295; Marti, t. a. p. p. 352, 4.

het voor een eenvoudigen variant op v. 8b. Dit laatste is wel wat moeilijk vol te houden, daar beide zinnen, ieder van 6 woorden, alleen het woord סוסיך gemeen hebben en verder in woorden en gedachtengang aanzienlijk van elkander verschillen. Wat het argument van Nowack aangaat, moet opgemerkt, dat met v. 8 eene nieuwe pericoop begint en dat het lied veel levendiger is, schooner in dichterlijke verheffing, wanneer die pericoop begint met v. 8, dan wanneer eerst v. 15, dat de indruk mat zou maken en het geheel zou doen lijden aan overlading en gezwollenheid, door combinatie van v. 15a en v. 8b, aan v. 8 vooraf zou gaan.

Duhm [1]), die v. 15 op zijne plaats handhaaft, verandert echter tegen de oude vertalingen, die alle סוסיך lezen, dit woord in סוסיו en plaatst voor חמר een כ. Hij meent nl., dat hier sprake is van de paarden van den רשע. De verandering is echter puur willekeurig en dus beslist af te wijzen; de toevoeging van de כ is onnoodig, daar חמר appositie is van het met ב voorziene ים.

V. 15 vormt het slot van het lied; in een korten, krachtigen zin wijst het van den verstrooiden en overwonnen vijand naar Hem, die Israels overwinning is en die ook aan de Schelfzee met Zijne groote macht de bevrijding van Israel van den Aegyptischen verdrukker bewerkte. Nog eenmaal schildert de propheet Hem, als krijgsman rijdende op Zijn krijgswagen te midden der kokende golven.

In plaats van דרכת schijnt de LXX: רכבת (evenals in v. 8) gelezen te hebben.

בַּיָּם moet niet opgevat worden als: op de zee (wat beter door על zou zijn uitgedrukt), maar: midden in de zee, door de zee heen [2]).

Over de constructie van סוסיך bestaat eenig verschil. Delitzsch [3]) wil het verklaren als „erklärender Permutativ des Subj.-Pron. in דרכת: Du schreitest durchs Meer — deine Rosse (schreiten durchs Meer)"; zoo ook Schegg en Hitzig [4]), die het als appositie van het subject van דרכת beschouwen. Dat echter Iahweh en

1) Duhm, t. a. p. p. 95. Von Orelli, t. a. p. p. 148 verandert, op Duhm's voorgaan ס׳ in סוסיו.

2) Delitzsch, t. a. p. p. 187.

3) Delitzsch, t. a. p. p. 188; Nowack, t. a. p. p. 295: ס׳ is als zweites Subj. zu דרכת zu fassen.

4) Schegg, t. a. p. p. 151; Hitzig, t. a. p. p. 293.

Zijne instrumenten aldus in iuxtapositie zouden staan, lijkt mij onjuist van deze geleerden gezien. Ik sluit mij daarom aan bij hen, die סוסיך houden voor een acc. instrum. (= ב in proza): met Uwe paarden [1]).

חֹמֶר is niet: leem, slijk, lutum (Vulg., Schegg), evenmin: hoop (Delitzsch), maar: bruischende golven, branding, van חמר, bruischen, van de zee Ps. 46^4. — ח' hangt als appositie bij יָם nog af van de daar voorgevoegde בְּ. De LXX, die de lezing ταρασσοντας heeft, las hier een pf. of partic. Maar חמר wordt steeds intrans. gebruikt: in gisting, in branding zijn, en niet trans.: in gisting brengen. De codd. 23, 62, 86, 147 hebben חָמְרוּ met מים als subj., Nowack en Wellhausen geven aan deze lezing de voorkeur [2]). M. i. ten onrechte. De kracht van het vers vermindert er zeer door; de text der Gr. codd. is waarschijnlijk ontstaan uit het streven, om de lezing te vergemakkelijken. De M.T. is te praefereeren. Vulg. en Syr. hebben onzen text. Ook de Targ. schijnt dien gelezen te hebben.

Het lied, der gemeente in den mond gelegd, is hiermede ten einde. Wellhausen en Nowack [3]) meenen, dat het lied hiermede niet geëindigd is, maar dat het slot verloren is gegaan, en dat, wat nu als epiloog voorkomt, door een ander eraan is toegevoegd. Het eene en het andere is m. i. niet juist en ontstaat uit misverstaan.

De schildering van het grootsch tafereel aan de Schelfzee is afgeloopen met de vermelding van het lot, dat den רשע trof; daardoor was Israels heil door God gewerkt en met nadruk heeft de propheet Iahweh als Bewerker dezer verlossing aangewezen. Zooals boven reeds is opgemerkt, is de stof van het lied historisch, maar de tendenz is prophetisch. Doel van Habakkuk met deze hymne is, door zich te herinneren de groote daden Gods in het verleden, en te gedenken, hoe God toen reeds Zijn volk verloste van den רשע, zich te sterken met het oog op het heden en de toekomst. De vermelding van het verleden dient dus als prophetie van wat te komen staat. De verlossing van Israel door de over-

---

1) Aldus: Baumgartner, t. a. p. p. 216; Keil, t. a. p. p. 454; Reinke, t. a. p. p. 162; Davidson, t. a. p. p. 92.

2) Nowack, t. a. p. p. 295; Wellhausen, t. a. p. p. 172.

3) Wellhausen, t. a. p. p. 171; Nowack, t. a. p. p. 296. Driver, t. a. p. p. 97 deelt hun gevoelen.

winning Gods over den רשע spelt den val van den Chaldeeër en den eindelijken ondergang der anti-goddelijk macht door het eindgericht. Vandaar, dat zijn lied hier en daar neiging vertoont, den bodem der historie te verlaten en in prophetie over te gaan. Wat wij nu zouden wenschen, is eene conclusie: en aldus zal het den Chaldeeër, aldus den anti-god gaan. Maar dit was Habakkuk zoo duidelijk, dat hij, evenmin als de dichter van Ps. 77, deze conclusie trok. Deze stond hem helder voor den geest, en zij vertroostte hem. Zoo is dus niet aan te nemen, dat het lied niet af was. De logische gedachtengang is volkomen afgerond; maar naar oosterschen trant niet in woorden volledig uitgedrukt. Een verder slot dan v. 15 is geheel overbodig.

De epiloog v. 16—19a wijst aan, wat diepen indruk dit maakte op den propheet; en hoezeer het hem tot troost was bij den nood van zijn volk. V. 18 is de danktoon des vertrouwens op Gods toezegging 2^{4b}; het geeft aan, dat de problemen, die den propheet benauwden, voor hem zijn opgelost. Het geloof in God en Zijne overwinning deden de rust en den vrede in zijne ziel nederdalen.

V. 16—19. 16 Ik heb het gehoord en mijn binnenste heeft gebeefd,
op het gerucht [ervan] beefden mijne lippen,
bederf kwam in mijne beenderen,
en ik sidderde op mijne plaats —
ik, die rust geniet, [ziende] op den dag der
[benauwdheid,
wanneer die aanbreekt voor het volk, dat met
[legerscharen op ons aanrukt.
17 Want de vijgeboom bloeit niet,
en er is geene opbrengst aan de wijnstokken,
het voortbrengsel van den olijfboom liegt,
en de akkers leveren geene spijze op.
Verdwenen zijn de schapen uit de kooi,
en er zijn geene runderen in de stallen.
18 Nochthans ik — in den Heere zal ik juichen,
jubelen zal ik in den God mijns heils.
19 De Heere Heere is mijne kracht,
daarom maakt Hij mijne voeten als [die der] hinden,
en doet Hij mij treden op mijne hoogten.

Voor den leider der tempelmuziek. Met begeleiding van snarenspel.

V. 16 doet zien, hoe tot in het diepst van zijn wezen de propheet ontroerde, gelijk het ook van Jesaja, Ezechiël en Daniël wordt medegedeeld. Toch is het niet alleen de schrik, die hem overmeestert. Er komt ook blijdschap zich doorheen mengen, die ten slotte de overhand behoudt en hem jubelend zijne prophetie doet besluiten. Zijne ziel ontving door de goddelijke openbaring rust; voor den רשע, die nu met benden tegen Juda optrekt, komt een dag van benauwdheid, een dag van gericht. En in dien dag — dat is de andere zijde — zullen God en Zijne צדיקים heerlijk zijn.

שִׁמְעֲתִי gaat, naar eenstemmig gevoelen der exegeten, terug op v. 2. Naar wat men dus daar verstond onder שִׁמְעֲ, legt men שמע ook hier uit. Delitzsch c.s., die bij שִׁמְעֲ dachten aan het aangekondigde oordeel 1^{5-11}, nemen dit ook nu weder als object van שמעתי 1). Dit wordt verdedigd met het argument, dat het object niet kan zijn het in v. 3—15 geschilderde, wijl dit alleen aan 't *oog* wat bood om te zien, maar (behalve eenige verschijnselen als de neerploffende bergen of de dreunende diepte) niets voor het oor waarneembaars gaf.

Natuurlijk is שמע hier op te vatten in den ruimen zin van: vernemen. Met שמעתי in ons vers, waarmede de propheet v. 2 weer opneemt, heeft hij op 't oog het verhaal van den exodus 2), maar nu, zooals hij het heeft bezongen in v. 3—15, en wel met het bepaalde doel, zich te troosten met het oog op het heden en de toekomst, door zich te herinneren het verleden. De propheet ziet hier dus terug zooals in v. 2, en gelijk toen, bij 't hooren van het werk Gods, hij gevreesd heeft (v. 2 יראתי פעלך), zoo vervult ook nu die heilige vreeze hem weder, waar hij in machtige taal dat werk Gods bezong, met 't oog op de omstandigheden van den tijd, wat de hoop weer in hem sterkte, dat God Zijn werk bij 't leven zal bewaren.

Hier te denken aan angstige benauwdheid (Delitzsch, c.s.)

---

1) Delitzsch, t. a. p. p. 109; verder Baumgartner, Keil, Reinke, Happel.

2) Schegg, t. a. p. p. 152; Kleinert, t. a. p. p. 154; Nowack, t. a. p. p. 295; Driver, t. a. p. p. 96. — Driver houdt hier tot het uiterste vast aan zijne beschouwing, dat v. 3—15 de beschrijving bevatten van een onweder: «I heard, viz. in spirit, the storm described in v.v. 3—15.» לקול is dan het geluid van den razenden storm.

past m. i. allerminst in het verband. Om deze opvatting aannemelijk te maken, moet Delitzsch [1]) eene constructie opstellen, die psychologisch moeilijk te begrijpen is. Hij zegt: hoe duidelijker den propheet de redding wordt, des te duidelijker ook de nood, die daaraan voorafgaat. „Das letzte Bild im Rettungsgemälde unausgeführt lassend, eilt der Prophet, dem sich ihm andrängenden heftigen Schmerze freien Lauf zu lassen." Eerst dus dreef de vrees den propheet tot gebed om verlossing; God stelde de verlossing in uitzicht en dit drong de vrees terug en deed de hoop herleven; maar wat kan nu den propheet ineens zijne oude vrees weder doen bekruipen en dat nog wel, terwijl hij bezig is met het schouwen der verlossing? 't Wil mij voorkomen, dat deze verklaring van Delitzsch c.s. minder aannemelijk is. Ik geef er daarom den voorkeur aan, hier te denken aan dien timor sanctus, die het zondig schepsel bevangt, als het zich bevindt in de tegenwoordigheid van den Heilige, en die vooral den propheten overkwam, wanneer de Geest Gods op hen was.

וַתִּרְגַּז. De ו consec. wijst aan, dat die heftige ontroering gevolg is van het „hooren": toen, ten gevolge daarvan.

בֶּטֶן is het binnenste van het lichaam, hier als metaphoor te nemen voor het innerlijkste van des menschen ziel, de zetel van zijne affecten, hier van de vrees.

לְקוֹל moet evenals שמע in ruimen zin worden opgevat: op het gerucht daarvan, door wat mij ter kennisse kwam van wat God heeft gewerkt [2]).

צָלְלוּ שְׂפָתַי mijne lippen klapperden, als teeken van grooten schrik. In 1 Sam. 3[11], 2 Kon. 21[12] en Jer. 19[3] wordt het gebruikt, in denzelfden zin als hier, van de ooren, die eene ongeloofelijke tijding vernemen. Hitzig [3]) meent ten onrechte, dat hier sprake is van een na-stamelen van wat Habakkuk de „stem" heeft hooren spreken. Nowack [4]) wil צלל al te zeer ontleden, wanneer hij het verklaart als „das Geräusch der vor Angst aufeinander schlagenden Zähne, denn von einem Geräusch der Lippen lässt sich doch nicht reden". Men houde in 't oog het verschil in wijze van uitdrukken in 't Oosten en 't Westen;

---

1) Delitzsch, t. a. p. p. 189.

2) Zoo Ewald, Davidson, Nowack, Marti. — Delitzsch c.s. denken hier aan de Gottesstimme, die het orakel 1[5-11] uitsprak. — Kleinert (t. a. p. p. 154) vertaalt: zum Schrei, aufschreiend.

3) Hitzig, t. a. p. p. 293.

4) Nowack, t. a. p. p. 295.

in 't Westen spreekt men om de uitwerking van 't zielsaffect op het lichaam uit te drukken bij voorkeur van de tanden; in 't Oosten van de lippen. Reden is m. i. niet aanwezig om het oostersch spraakgebruik te modificeeren naar het westersche.

יָבוֹא רָקָב בַּעֲצָמַי. Het bederf (letterlijk: verrotting) in het gebeente is beeld van de algeheele krachteloosheid, als gevolg van het gevoel van schrik. Hetzelfde beeld wordt in Spr. 12^4 toegepast op de huisvrouw, die beschaamd maakt; en de קִנְאָה, de ijver, de verbittering wordt in Spr. 14^{30} daarmede vergeleken. In Hos. 5^{12} is het gebruikt ter aanduiding van het verterend oordeel des Heeren. De idee van: ontbinding, slap-, zwak-maken van het sterke en vaste ligt in al deze plaatsen aan de uitdrukking ten grondslag. Hier dus: de berooving van kracht, de verlammende werking der ontzetting [1]).

תַּחְתַּי is hier, evenals in Ri. 7^{21}, 1 Sam. 14^9, 2 Sam. 2^{23}, 7^{10} (1 Chron. 17^9), Jer. 38^9, Job 40^{12} te vertalen door: op de plaats. De zin is dan: en op de plaats, waar ik sta, beef ik; eene nadere uitwerking van den רקב: de propheet, krachteloos en bevend, is niet in staat een voet te verzetten; maar in zijnen toestand van bevende krachteloosheid blijft hij, waar hij is. Keil [2]), gevolgd door Reinke en Knabenbauer, wil vertalen: unter mir, d. h. an meinen unteren Gliedern, Knieen, Füssen; maar er is geene aanwijzing aanwezig, om hier af te wijken van het gewone spraakgebruik.

Daar אֲשֶׁר, waarmede **v. 16b** begint, niet geringe moeilijkheden oplevert, hebben sommigen het bij v. 16a willen nemen en het dan willen corrigeeren in אֲשֻׁרַי of אַשְׁרֵי mijne schreden. Dit dan in navolging van de LXX, die hier heeft: *και ὑποκατωθεν μου ἐταραχθη ἡ ἑξις μου* [3]). — Nowack [4]) wil met Nestle als tegenstelling met עצתי lezen: שְׁאֵרִי, mijn vleesch. Om een goed loopenden zin te verkrijgen, verandert hij ארגז in ירגז of ירגזו. Afgezien van het bezwaar, dat tegen deze verandering bestaat, wil het mij voorkomen, dat de geheele conjectuur een voldoenden grondslag mist. 'H *ἑξις μου* kan moeilijk eene vertaling zijn van אֲשֻׁרַי.

1) G. A. Smith, t. a. p. p. 156: By the Hebrew the bones were felt, as a modern man feels his nerves.

2) Keil, t. a. p. p. 455; Reinke, t. a. p. p. 164; Knabenbauer, t. a. p. p. 115.

3) Zoo Happel, t. a. p. p. 61; Wellhausen, t. a. p. p. 172; Duhm, t. a. p. p. 97; Marti, t. a. p. p. 355; G. A. Smith, t. a. p. p. 156.

4) Nowack, t. a. p. p. 296.

Ik meen, dat LXX onzen M.T. met eene omschrijving hebben vertaald en het subject *ik* hebben weergegeven door ἡ ἕξις μου en dat zij אֲשֶׁר onvertaald hebben gelaten. Vulg. las hier onzen text: et subter me scateat, ut requiescam etc.; zoo ook Syr. (met verkeerde vertaling van תחתי): et genua mea tremuerunt, quia praenuntiavit etc.

V. 16b levert vele moeilijkheden op. Delitzsch [1]) ziet in dit vers den grond aangegeven van den angst en den schrik in v. 16a beschreven. אֲשֶׁר wil hij dan opvatten als relatieve conjunctie: dass, quod, quandoquidem. נוח zet hij over door: ruhig harren, hier met de modale Bedeutungsnuance: harren *soll*. ליום צרה wijst aan, waarop gewacht wordt: „der Drangsalstag, die dem Proph. angekündigte Trübsalszeit, wo Gott die Chaldäer wider Juda aufregen will"; לעלות is verklarend permutatief van ליום צרה, als tweede, van אנוח afhankelijk zinsdeel op te vatten. Als subject van לעלות neemt hij יגודנו, dat een relatieven zin vormt: אשר יג׳. עם is Israel en de ל bij עם is de ל van den Dativus incomm. Resultaat is het volgende: Habakkuk heeft vernomen het oordeel, dat God tegen Juda heeft uitgesproken (1^{5-11}), dit vervult hem met schrik en angst, naardien hij rustig, zonder dat hij er iets aan doen kan moet afwachten en tegemoetzien den dag des onheils, wanneer het volk der Chaldeeën, dat tegen Israel optrekt, het met groote legers aanvalt. — Evenals bij v. 16a bevreemdt het ook hier, dat de propheet, die van God het vertroostend gezicht heeft ontvangen (2^{4b}), dat de צדיק leven zal, waaraan 't oordeel over den רשע verbonden is, smart lijdt en fatalistisch berust in wat volgt. Deze uitlegging van Delitzsch is niet bevredigend, ook zijn tegen de beteekenis van נוח en de verbinding der verschillende woorden bezwaren in te brengen.

נוח toch heeft niet de beteekenis van: patienter exspectare. Het geeft aan: zich nederlaten, b.v. van de Ark, Gen. 8^{4}; van vogels, 2 Sam. 21^{10}; ook van den Geest Gods, Num. 11^{25} (op de 70 oudsten), Jes. 11^{2} (op den Messias); van de hand Gods tot bescherming Jes. 25^{10}. Daaruit volgt de beteekenis: rusten, uitrusten, na gedanen arbeid; zoo van God, Ex. 20^{11}, van den mensch, Dt. 5^{14}, van het dier, Ex. 23^{12}; van de rust na den strijd, Esther 9^{17}, na lijden en tegenspoeden, Jes. 14^{7}, Job 3^{26};

---

1) Delitzsch, t a. p. p. 192 sq. Zoo ook: Baumgartner, t.a.p. p. 137; Keil, t.a.p. p. 455; Kleinert, t. a. p. p. 154, 5; Reinke, t. a. p. p. 164, 5.

eindelijk van de rust in het graf, Dan. 12^{13}, Jes. 57^{2}, Spr. 21^{16} [1]). Die beteekenis van rusten, rust genieten, behoeft hier niet losgelaten te worden en past uitnemend in het verband. Zoo vertaalde de LXX: ἀναπαύσομαι ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως; ook de Vulg.: ut requiescam in die tribulationis [2]).

De ל, die aan יוֹם צ׳ is gepraefigeerd, wijst aan, waarop de propheet het oog heeft in zijne rust: ten opzichte van, met het oog op.

יוֹם צָרָה dag der benauwdheid, is de dag des gerichts, die over den רשע is aangekondigd. Allereerst ziet het dus op den val der Chaldeeën als gevolg van Gods oordeel, dan op het eindgericht ten laatsten dage (Zeph. 1^{15}), wanneer God den רשע, den anti-god zal oordeelen.

לַעֲלוֹת וגו׳ staat epexegetisch bij יום צרה [3]). Deze is ook het subject van לעלות [4]).

De inf. constr. met ל wijst aan, wat op handen is, cf. Ges.-K^{27} § 114i.

Wel is opgemerkt [5]), dat van het „opgaan" van den dag niet wordt gesproken (zie echter 1 Sam. 9^{26}: עֲלוֹת הַשַּׁחַר); doch men vergete niet, dat עלה על een zeer gebruikelijke term is voor: optrekken tegen, in vijandelijken zin, en dit past hier zeer goed, daar יום צרה natuurlijk involveert een צַר, die den Chaldeeër tegen is, de vijand, dien God tegen hem zal verwekken, die instrument is in de hand des Heeren, om Zijn oordeel ten uitvoer te leggen. In laatster instantie is het God zelf, die tegen de vijandelijke macht van den anti-god zich zal verheffen.

לעם, dat naar poëtisch gebruik niet is gedetermineerd, is hier niet te nemen als het volk Israel (Delitzsch); dit is tegen het verband. עם, dat elders (Dt. 14^{2}, 32^{8}, Mi. 1^{2}, Gen. 49^{10}, Jes. 8^{9}, Ps. 33^{10}) ook wordt gebruikt van de volkeren buiten Israel, moet hier verstaan worden van den Chaldeeër.

In יְגוּדֶנּוּ, van den stam גוד, denom. van גְּדוּד bende, legerschaar, wat op zijne beurt afgeleid is van den stam גדד aangrijpen [6]),

1) De eenige plaats, die nog wordt aangehaald, als zou נוח daar de beteekenis hebben van: stil, in afwachting zijn, is 1 Sam. 25^{9}. Men vertaalt hier echter beter: toen zij ophielden met spreken, toen zij zwegen.

2) Happel, t. a. p. p. 10, 61.

3) Ewald, t. a. p. p. 51.

4) Hitzig, t. a. p. p. 293.

5) Keil, t. a. p. p. 455; Reinke, t. a. p. p. 165.

6) Aldus Ges.-Buhl, Wtbch; Stade, Gramm, p. 272. — König, Lehrgeb I p. 356 wil geen apart werkwoord גוד aannemen, hij verklaart de vormen als afgeleid van גדד.

dus: met benden aanvallen, cf. Gen. 49^{19}, is het suffix dat van den 1sten persoon plur. Daar de נ energicum overigens bij het suffix van den 1sten persoon plur. niet schijnt voor te komen, (zie echter Job 31^{15}: יְכֻנֶנּוּ; Gen. 44^{16}, 50^{18}, Num. 14^{40}: הִנֶּנּוּ) willen sommigen [1]) liever יְגוּדֶנּוּ vocaliseeren. Cf. Ges.-K[27] § 58 K [2]). Het is als relatieve zin bij עָם te beschouwen.

אֲשֶׁר is het beste te nemen als nota relationis; cf. cap. 2^{5b}.

Zoo wordt een goede zin verkregen: ik, die rust met het oog op den dag der benauwdheid, als die komen zal tegen het volk, dat met legerscharen ons aangrijpt. Het verband met het voorgaande is aldus: Habakkuk heeft de שֵׁמַע des Heeren gehoord, dit heeft hem zeer aangegrepen en met heilige vreeze ontroerd; verre ervan dat de oude vreeze, die hem het עד־אנה (1^2) deed slaken, weer bij hem opkomt, mengt zich door die heilige vreeze heen de blijdschap des geloofs, en daardoor kan hij nu rusten; zijne twijfeling, zijn innerlijke strijd is ten einde, hij rust nu in zijnen God en in Diens belofte, want er komt een dag des gerichts, waarop de רשע, de vijand van God en van Zijn volk, rechtvaardig wordt gericht. Hij moge nu met zijne benden aanrukken; — hij, die zijne kracht maakt tot zijnen god en daardoor de majesteit Gods schendt, die Gods volk plundert en berooft, zal zelf aan het oordeel Gods vervallen.

Hiermede is getracht van den overgeleverden text eene bevredigende verklaring te geven [3]).

Aan conjecturen heeft het niet ontbroken. Wellhausen [4]) wil i. p. v. אנוח, dat hij wil vertalen als: sich letzen, maar dat deze beteekenis niet kan hebben, lezen: אֶנָּחֵם zich troosten, zich tot rust brengen over iets. Marti [5]) verwerpt dit: „die Änderung ist unnötig." Zelf schrapt hij de ל van לעם, dan wordt עם het subject van לעלות en יגודנו is relatieve zin bij עם; 't suffix van יגודנו moet, naar LXX, veranderd worden in ני. Aan נוח geeft hij, om zijne constructie goed te doen loopen, den praegnanten zin van: Ruhe finden.

Verandering van het suffix van den 1sten persoon plur. in dat

---

1) Happel, Duhm.

2) De LXX, die hier leest: παροικίας μου, las 1° het suffix van den 1sten pers. sing. en 2° niet een vorm van גוּד, maar van גּוּר. Zie Sinker, t. a. p. p. 65.

3) Cf. Davidson, t. a. p. p. 93; Driver, t. a. p. p 96.

4) Wellhausen, t. a. p. p. 172.

5) Marti, t. a. p. p. 355.

van den 1[sten] persoon sing. schijnt mij onjuist toe, daar met v. 16 de individualiteit van den dichter weer te voorschijn komt en hij daarom van het geheele volk, waartoe hij behoort, en dat door den vijand wordt aangevallen, in plurali spreekt. Marti's voorslag vond geene ondersteuning en bleef, gelijk meer geschiedde, op zich zelf staan. Duhm [1]) wijzigt אנוח in אֶאֱנַח ich seufze; volgens Duhm zucht Habakkuk over het lot, dat den vijand te wachten staat (zooals Jesaja over Moab, c. 15, 16). Ook dit moet worden afgewezen, daar het niet meer is dan een inval, die niets bijdraagt tot verbetering en op geen enkelen uitwendigen grond steunt. De M.T., al moge hij duister zijn en zijne constructie moeilijk, levert schooner zin dan alwat men ervan wil maken.

V. 17—19 sluit zich aan bij v. 16b en doet zien, hoe de propheet bij den nood van het heden nochthans blijde is in zijnen God. Deze verzen doen dus zien, wat het woord Gods uitwerkte op de ziel van den propheet, ontrust als deze was te midden van de tribulaties van zijnen tijd.

Driver [2]) heeft opgemerkt, dat „the tenses of the Hebrew must here describe a series of *facts*, whether present actually, or pictured in imagination or vision as present". Te beslissen of de verba als praesentia of als futura moeten worden vertaald, is inderdaad niet gemakkelijk. Daar de hier geschilderde rampen naar het verband der geheele prophetie niet gevolg zijn van natuurlijke oorzaken [3]), maar van den inval der vijanden, die (cf. 2^{17}) berucht waren door hunne verniel- en roofzucht, wat in de hier gegeven schildering niet van andere vijanden, maar wel van de Chaldeeën wordt vermeld, ligt het m. i. voor de hand om aan te nemen, dat Habakkuk hier beschrijft, wat op dat oogenblik in Juda gebeurde. Zoo past het vers het best in het slotgedeelte, dat in zijn geheel een zeer concreten indruk maakt [4]). כִּי is dus te vertalen door: want; niet: gesteld dat, al zou....

---

1) Duhm, t. a. p. p. 97. 2) Driver, t. a. p. p. 97.

3) Zoo Davidson, t. a. p. p. 93: .... due to the incidence of severe natural calamities; Nowack, t. a. p. p. 296: .... hier lediglich von physischen Übeln die Rede ist.

4) Happel, t. a. p. p. 62, 3 wil v. 17 nemen als betrekking hebbend op den vijand. Het vers beschrijft dan den nood, dien God laat komen over de vijanden. Maar hoe dit te rijmen met de weeën (c. 2) en het oordeel, prophetisch geschilderd in 't lied van den exodus en het oordeel over den Pharaoh (c. 3^{3-18})? Dat spelt den רשע algeheelen ondergang en niet maar vernieling van veld- en boomgewas en berooving van

תְּאֵנָה en גֶּפֶן zijn de voornaamste vruchtboomen van het heilige land en het bezit daarvan geldt in het O. T. als een blijk van welstand in vrede, cf. de uitdrukking: zitten onder zijn wijnstok en onder zijn vijgeboom, 1 Kon. 5^5, Mi. 4^4, Zach. 3^{10}. In plaats van תפרח las de LXX: תרפה, καρποφορησει, wat Wellhausen, Marti en Duhm [1]) aanleiding gaf, den M.T. aldus te veranderen. Wat den zin aangaat, deze blijft bij beide lezingen dezelfde: uitspruiten is het begin van het vruchtdragen; wat de poëtische dictie aangaat, is de M.T. om de opklimming in 't parallellisme te verkiezen.

מַעֲשֵׂה־זַיִת is het voortbrengsel van den olijfboom, dus: de olijfoogst, de ingeoogste olijven, en niet, zooals Hitzig zegt: der Trieb des Ölbaums, die niet meer in staat is, vruchten voort te brengen [2]). Cf. Hos. 9^2; ook Jes. 58^{11}, waar sprake is van eene fontein, welker wateren niet liegen (יְכַזְּבוּ).

שְׁדֵמוֹת wordt hier, evenals in Jes. 16^8, geconstrueerd met een verbum in sing.; het is beschouwd als een collectief, vandaar deze constructie van het verbum, cf. Ges.-K^{27} § 124a, 145h, u. — De LXX heeft hier: τα πεδια en las dus de מ niet. Nowack wil daarom corrigeeren in שָׂדֶה, waarin Marti hem bijvalt, maar wat Duhm als „gewaltsam" veroordeelt [3]).

גָּזַר, dat anders transitief voorkomt, maar hier intr. staat, hebben Wellhausen, Nowack, Marti en Duhm [4]) willen veranderen in נִגְזַר. Hitzig [5]) heeft de moeilijkheid willen ontgaan, door het ook hier transitief te nemen en als subject te beschouwen: עם v. 16. Mogelijk, dat de LXX: ἐξελιπεν, ook iets dergelijks heeft bedoeld. Toch lijkt dit laatste wel wat geforceerd. Heeft men absoluut bezwaar tegen de intransitieve constructie, dan is aan te nemen, dat de vervoeging hier onpersoonlijk is. Maar waarom zou het onmogelijk zijn, dat het hier intr. is gebruikt? In het Arabisch wordt גזר trans. gebruikt in dezelfde beteekenis

den veestapel! Happel beweert wel, zoo een goeden samenhang te verkrijgen tusschen v. 16 en 17; maar dit is zonder meer niet aan te nemen, terwijl de tegenstelling, die bestaat tusschen v. 17 en 18 op die wijze geheel te loor gaat.

1) Wellhausen, t. a. p. p. 172; Nowack, t. a. p. p. 296; Marti, t. a. p. p. 356; Duhm, t. a. p. p. 100.

2) Hitzig, t. a. p. p. 293.

3) Nowack, t. a. p. p. 297; Marti, t. a. p. p. 356; Duhm, t. a. p. p. 100.

4) Wellhausen, t. a. p. p. 172; Nowack, t. a. p. p. 297; Marti, t. a. p. p. 356; Duhm, t. a. p. p. 100.

5) Hitzig, t. a. p. p. 293.

als in 't Hebreeuwsch: afsnijden; maar daarnaast komt ook het intransitivum voor in de bet. afnemen, van 't water, wat naar zijne grondbeteekenis overeenkomt met 't Hebr. in ons vers: verdwijnen. Cf. Ges.-B. Wtbch. s.v. Zoo goed als er dus analogie is van eene transitieve constructie, is ook die van eene intr. aanwezig.

מִכְלָה, dat voor מִכְלָא staat (Nowack) of voor מִכְלָאָה (Delitzsch) [1]), en dat afgeleid is van כלא terughouden, belemmeren, is de stal, waar de schapen des nachts bewaard werden, om ze te beschermen tegen wilde dieren. De מ׳ bestond uit een steenen muur, dikwijls maar los op elkander gestapeld [2]).

רֶפֶת, in het O. T. ἅπαξ λεγ., komt voor in de Mishnah in de beteekenis van stal: רפת של בקר (zie Delitzsch, p. 198).

V. 18 vormt eene scherpe tegenstelling met v. 17. Hoewel de tijd zoo donker is, de vijand in 't land, alles geroofd, de toekomst nog donkerder, niettegenstaande dat alles is de propheet blijde in zijnen God, die hulp en uitkomst geven zal.

וַאֲנִי nochthans, wat mij aangaat. Zoo wordt het ook dikwijls in de psalmen gebruikt, wanneer de dichter zich uit den druk verheft en zijn vertrouwen op God uitspreekt, Ps. 5^8, 13^6, 31^{15}, Mi. 7^7.

De ב, waarmede de verba עלז (zachtere vorm van עלץ) en גיל zijn geconstrueerd, heeft dezelfde beteekenis als bij אחז aanvatten, נגע aanraken, en als bij de verba van vertrouwen en gelooven: בטח, האמין, en die van welgevallen hebben: רצה, בחר, שׂמח. Bij al deze verba is de grondgedachte het aangrijpen en vasthouden van hun object. Het „juichen en jubelen in den Heere" wil dus zeggen, dat de ziel God in blijdschap „aangrijpt", omdat Hij de Oorzaak der vreugde is, en de vreugde, die Hij geeft, gesmaakt wordt; de ב wijst dan aan: het zich richten van de ziel in vreugde op God; de activiteit des levens tot realiseering der gemeenschap met Gods, van de zijde van het subject, in het lustgevoel der blijdschap. Zeer schoon heeft Augustinus dit uitgedrukt in zijne Confessiones (X 22, door Delitzsch, t. a. p. p. 198 met instemming aangehaald): Est gaudium, quod non datur impiis, sed iis, qui te gratis colunt, *quorum gaudium tu ipse es*, et ipsa est beata vita, *gaudere ad te*, de te, propter te, ipsa est et non altera.

---

1) Voor dit laatste pleit de plur. constr. מִכְלְאוֹת; plur. met suffix: מִכְלְאוֹתֶיךָ.

2) Hastings, D. B. II, p. 25b.

In אֱלֹהֵי יִשְׁעִי, eene veel gebruikte uitdrukking, Jes. 17^{10}, Mi. 7^{7}, Ps. 18^{41}, is de genetivus ישעי te beschouwen als gen. epexegeticus of explicativus. ישעי bepaalt nader, wie God is voor Habakkuk en de geloovigen. Dus niet als Keil [1]: „der Gott meines Heils, d. h. von dem all mein Heil kommt", maar God, die mijn heil is en van Wien daarom alle heilsweldaden worden tegemoetgezien, Klgl. 3^{24}. Het heil Gods wordt ons deel, wijl Hij Zelf ons deel is.

De Vulg., anticipeerend in hare overzetting op Joh. 1^{18}: *μονογενης θεος* [2] *ὁ ὢν εἰς τον κολπον του κατρος, ἐκεινος ἐξηγησατο*, vertaalt: ego autem in Domino gaudebo et exsultabo in Deo Jesu meo [3]).

V. 19 zet den juichtoon van v. 18 voort, nu met eene conclusie voor eigen behoud. Het vers is, met vele veranderingen, ontleend aan Ps. $18^{33.34}$. Ons vers: יי׳ ארני חילי is krachtiger dan Ps. 18^{33}: האל המאזרני חיל, wijl Habakkuk in de eerste plaats den nadruk legt op God Zelf als Zijne kracht, waaruit dan volgt, dat Hij Zijnen propheet en Zijne gemeente met kracht omgordt. Deze conclusie trekt Habakkuk in וַיָּשֶׂם. De ו consec. geeft hier het causale verband aan: omdat God mijne kracht is, daarom stelt Hij mijne voeten als die der hinden.

כָּאַיָּלוֹת staat (cf. v. 4 כאור) brachylogisch voor: כְּרַגְלֵי האילות. De אַיָּלָה [4]) is de reebok, die oudtijds veel voorkwam in Palestina en daardoor zoo dikwijls wordt vermeldt. Het beeld, hier en in Ps. 18^{33} (2 Sam. 22^{34}) aan haar ontleend, is dat van: vlug en zeker gaan, eene voorname eigenschap voor krijgers in de oudheid, 2 Sam. 1^{23}. Deze beteekenis heeft het beeld in volle kracht in Ps. 18^{34}, waar de krijgsman David spreekt; hier is het meer overdrachtelijk genomen, waar sprake is van den geestelijken strijd en van een staande-blijven in dien strijd door de kracht Gods. Zoo zijn ook de בָּמוֹת in Ps. 18, die als beeld genomen wegens door 't gebruikte beeld der hinden, te houden voor een beeld van het koninkrijk van David en deze kon dus met vol recht spreken van בָּמוֹתַי, wijl God hem als gebieder van het land had aangesteld. Hier is die beteekenis geheel verdwenen en wil: עַל־בָּמוֹתַי יַדְרִיכֵנִי niet meer zeggen dan: de Heere doet mij

1) Keil, t. a. p. p. 369.

2) Aldus te lezen met א* B C* L.

3) Cf. Knabenbauer, t. a. p. p. 118; Delitzsch, t. a. p. p. 199.

4) Hastings, D. B. II p. 307a.

veilig door alle moeiten en tribulaties heengaan en straks volmaakten vrede smaken; Hij verheft mij boven de ellende en doet mij de overwinning ten deel vallen. Dezelfde gedachte bevatten ook Dt. 32^{13} en 33^{29} en het is niet onmogelijk, dat Habakkuk, die met Dt. goed vertrouwd blijkt te zijn, de gedachte van deze twee texten in zijn (vrij) citaat uit Ps. 18 heeft weergegeven [1]). Afgewezen moet dus alle uitlegging, die „het gaan op de hoogten" zinnebeeldig opvat „für den Besitz des Landes, entweder des eigenen oder des Landes der Feinde" [2]); evenmin moet er onder verstaan „the triumphal possession of the mountainranges of Judah, on which Yahweh enables His people to step securely by giving them victory over their foes" [3]). Het wijst alleen maar aan de finale overwinning van Gods volk over de machten, die het tegenstaan [4]). De LXX (τα ὑψηλα) heeft achter במות geen suffix gelezen; de Vulg. (super excelsa mea) en de Syr. (super locum editum meum) lazen het wel. Nowack acht, dat de LXX gelijk heeft en dat de ', die z. i. uit dittographie is ontstaan, moet worden geschrapt. Zoo oordeelt ook Marti [5]). Wellhausen en Duhm [6]) handhaven den M.T. Het wegvallen van het suffix zou aan den zin niets veranderen, maar daar in den origineelen text Ps. 18^{34} het suffix wel achter במות is aangehecht, moet het hier, in 't citaat, worden gehandhaafd.

יַדְרִכֵנִי (waarvoor Ps. 18 יַעֲמִידֵנִי heeft; Dt. 33^{29}: תִּדְרֹךְ) staat onder de vigueur van de ו consec. van וישם, waarmede het gecoördineerd is, terwijl de beide verba gesubordineerd zijn onder יְ״יָ ארני חילי [7]).

Het onderschrift: לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי heeft men vertaald door: „dem Vorsteher (der Tempelmusik oder Sangmeister) in Begleitung meines Saitenspieles" en men verstond daaronder, dat de propheet dezen gebedspsalm bestemd heeft voor het openbaar gebruik bij de godsdienstoefening, onder begeleiding van zijn snarenspel.

---

1) Keil, t. a. p. p. 456; Reinke, t. a. p. p. 168.

2) Zoo Happel, t. a. p. p. 63.

3) Aldus Driver, t. a. p. p. 99.

4) Hitzig, t. a. p. p. 293 en Reuss, t. a. p. p. 245, die het beeld van de hinde opvatten als een beeld van behendige en gelukkige vlucht en de במות een schoon beeld voor de goddelijke bescherming vinden, hebben het tertium comparationis geheel misgevat.

5) Nowack, t. a. p. p. 297; Marti, t. a. p. p. 356.

6) Wellhausen, t. a. p. p. 36; Duhm, t. a. p. p. 100.

7) Delitzsch, t. a. p. p. 199.

Men maakte hieruit dan de gevolgtrekking, dat, daar alleen Levieten bevoegd waren de muziek in den tempel uit te voeren, de propheet moet behoord hebben tot de Levieten, wien dit was opgedragen. Dit zou dan nader bevestigd worden door het opschrift boven het apocryphe boek: Bel en de Draak, in den Codex Chisianus: 'Αμβ. υἱου 'Ιησου ἐκ της Φυλης Λευϊ.

Marti [1]) is van oordeel, dat „die Unterschrift wahrscheinlich gehört an die Spitze des Kapittels". Nowack was vroeger ook deze meening toegedaan, maar sedert Nestle [2]) dit bestreed en eene geheel andere hypothese voorsloeg, is hij van opinie veranderd en heeft hij zijn bijval geschonken aan wat Nestle had voorgesteld [3]). Nestle beweert (p. 168): (die Schlussworte) sind einfach die Überschrift eines neuen Psalms, die aus Versehen mit kopiert wurde, als man das Lied aus einem Gesangbuch zu dieser Stelle rückte." — Marti en Duhm [4]) willen daarbij het suffix ' schrappen. Hiertegen heeft Nestle zich verzet, daar de LXX met haar ᾠδῃ αὐτου wel degelijk een suffix las, al was het dan ook van den 3e persoon. Davidson [5]) hecht niet veel waarde aan de suffixen in de LXX en handhaaft daarom dat van den 1e persoon sing. Met Driver [6]) meent hij, dat 't suffix hier ziet moet op de „worshipping congregation", daar een enkel lid van het corps der zangers en spelers toch niet spreken kan van „*mijn* snarenspel". Beide geleerden verklaren zich echter liever voor het schrappen van de '. Zonder suffix komt het steeds voor in de psalmenopschriften.

De oude vertalingen hebben geen van allen למנצח gelezen. De LXX, die in de Pss. meestal vertaalt: εἰς το τελος, vertaalt hier: του νικησαι; Vulg.: (deducet me) victor in psalmis canentem; Syr.: ut canerem laudes eius. Zij lazen dus alleen een vorm van נצח in de (niet-Hebreeuwsche, maar Arameesche) beteekenis: overwinnen.

נצח Pi, dat overigens voorkomt in de beteekenis van: uitsteken, leiden, dirigeeren, heeft 1 Chron. 15^{21} de beteekenis: musiceeren, met instrumenten begeleiden. Daarom vertaalt men מנצח meest door: muziekdirigent, Vorspieler. Tot een definitief antwoord

1) Marti, t. a. p. p. 356.
2) Nestle, Z.A.T.W. 1900, p. 167.
3) Nowack, t. a. p. p. 297.
4) Marti, t. a. p. p. 356; Duhm, t. a. p. p. 101.
5) Davidson, t. a. p. p. 94.
6) Driver, t. a. p. p. 99.

op de vraag, wat het woord eigenlijk beteekent, is men nog niet gekomen [1]).

נְגִינָה van נגן spelen, beteekent: snarenspel. Wat aangaat de י op het einde, hebben Stade en König [2]) geleerd, dat deze niet is het suffix van den 1e pers. plur., maar de nominaal-uitgang ־ִי. Ges.-K^{27} § 86i aarzelt en noemt het: schwerlich. — Kan het gevoelen van Stade en König worden geaccepteerd, dan is de discussie over het „suffix" definitief gesloten. De 2 plaatsen, waar נגינותי voorkomt, Jes. 38^{20} en ons vers, geven bij deze interpretatie een goed loopenden zin, terwijl men, door aan te nemen, dat de י een suffix is, in moeilijkheden komt, die niet bevredigend zijn op te lossen. בנגינותי is dus alleen te vertalen door: met, onder begeleiding van snarenspel.

Dit onderschrift is evenals het opschrift en de muzikale teekens in v. 3, 9 en 13 niet van Habakkuk zelf, maar het zijn bijvoegsels uit den tijd, toen het hoofdstuk gebruikt werd in den tempeldienst. Niettegenstaande dit gebruik in den cultus heeft men het steeds beschouwd als een deel van een prophetisch geschrift. En toen de prophetencanon werd afgesloten, kreeg het daarin zijne plaats en niet in de כתובים.

---

1) Baetghen, Psalmen 3, p. XXXVI.

2) Stade, Gramm, § 301a; König, Lehrgeb. II, p. 119.

HOOFDSTUK III.

De theologische beteekenis van het boek.

Deze is saamgevat in den inhoud van den חזון 2[4]. Dit vers is de kern van het boek. Wat eraan voorafging, is inleiding daarop en doet ons zien den ontwikkelingsgang van het probleem, dat in het geheele boek wordt behandeld. Het Tafelopschrift geeft daarop de solutie. Wat daarop volgt, is verdere ontwikkeling van deze solutie, objectief en subjectief. Het probleem, waarover het boek gaat, is de verhouding van God tot het kwaad.

Dat de propheet zooveel ongerechtigheid zag geschieden onder het volk van Juda, dat het den boosdoeners wel ging en dat verdrukking en smart het deel was van hen, die God vreesden, ontroerde hem ten zeerste. En met een „hoe lang, Heere?" wendt hij zich tot God. Zijne klacht draagt een zeker reprehensief karakter (Habakkuk noemt zijne klacht dan ook תוכחת): God is eigenlijk door Zijn niet-straffend-ingrijpen de oorzaak van al dat kwaad, dat ongestoord voortgaat: Hij doet Habakkuk het kwaad zien.

De tegenstrijdigheid, dat het kwaad ongestraft voortgaat, hoewel de naam Gods toch קדוש is, die Hem aanwijst als de Absoluut-Verhevene boven Zijn creatuur, de Absoluut-Verhevene in zedelijke perfectie in tegenstelling met den zondaar, wordt den propheet opgelost door de aankondiging van het gericht: de tegenstrijdigheid is maar schijnbaar; het moge lijken, als of het kwaad ongestraft blijft; in waarheid is het niet zoo, י״י קדוש straft het te Zijner tijd.

En als de rust, die de propheet geniet, doordat hij ziet, dat de heilige God Zich handhaaft in Zijne bestraffing van het kwaad, weer gestoord wordt door de gruwelen, die de bestraffer pleegt en die nog erger zijn dan die de bestrafte beging, dat de tegenstrijdigheid tusschen den heiligen God en het kwaad niet

beperkt blijft tot Juda, maar gezien wordt op het groote wereldtooneel, dan wordt de eerste oplossing: „God straft het kwaad in dezen tijd", uitgebreid tot de tweede: „de eindtijd zal te aanschouwen geven de absolute bestraffing van het kwaad."

Daarop wijst het Tafelopschrift: Zie opgeblazen, niet recht in hem is zijne, des goddeloozen ziel, daarom zal hij aan het oordeel Gods vervallen, èn nu èn finaal in den eindtijd, — de rechtvaardige rust in God, zijnen Heilige, met vol vertrouwen in Zijn triumph over het kwaad, daarom zal hij nu èn in den eindtijd leven, het waarachtige leven smaken, dat alleen genoten wordt in de gemeenschap des Heeren.

Maar het vraagstuk, dat Habakkuk behandelt, beziet hij niet alleen van individueël standpunt. Hij ziet in het gebeuren in Juda en in de wereld eene absolute tegenstelling, die hij uitdrukt door de namen צדיק en רשע. De rechtvaardige is hij, die aan God vasthoudt, Zijne wet, Zijne onderwijzing bewaart, aan Zijne zijde staat, in Hem gelooft; — de goddelooze is hij, wiens ziel opgeblazen is, die in hoogmoed leeft, zich zelf eene wet is, die zijne kracht maakt tot zijn god, die in zijne oppositie tegen God zich maakt tot anti-god.

De ethische tegenstelling tusschen goed en kwaad verdiept zich dus tot de heilsgeschichtliche: die van het rijk van God en van het rijk van den anti-god.

De tegenstelling van צדיק en רשע is dus niet alleen ethisch, maar voor alles religieus; wel verre ervan dat de propheet den volkswaan in Juda zou voeden: wij zijn צדיקים, omdat de wet en de Tempel Gods bij ons zijn, gaat hij juist scherp daartegen in; de religieuse tegenstelling tusschen Rijk Gods en rijk van den anti-god, tusschen den צדיק, die aan de zijde Gods staat en leeft door geloof in Hem, en den רשע, die opgeblazen is en zijne kracht maakt tot zijn god, maakt hij niet tusschen Juda en Babel, maar trekt hij door in Juda zelf. Het verschil tusschen beiden is niet een verschil in ethnographischen zin, maar in religieusen zin.

Zoo is het boek van Habakkuk den propheet een woord Gods van groote beteekenis ook voor onzen tijd. Vindt het Tafelopschrift pas zijne volle vervulling in den eindtijd, de tegenstelling tusschen goed en kwaad, tusschen het Rijk Gods en

het rijk van den anti-god wordt hoe meer het Einde nadert des te scherper. En evenals in Juda de vromen in verwarring geraakten, zoo ontroert ook nu, wat men ziet gebeuren in het vaderland en daarbuiten, de Gemeente Gods. En nog is het Einde niet. De macht van het kwaad zal nog geweldiger en gruwelijker zich openbaren; de anti-god heeft zich nog niet geïncorporeerd in den mensch der zonde. Het opgeblazen-zijn, het zijne-kracht-tot-zijn-god-stellen heeft bij den רשׁע nog niet het hoogtepunt bereikt. Maar met het oog op onzen tijd en op den eindtijd is het der Gemeente Gods goed, vast te houden in oprecht, nederig Godsvertrouwen aan God haren Heilige en bij alle kwaad, dat zij nu lijdt, en bij allen druk, die nog te wachten staat, van de zijde van den רשׁע, te leven uit het geloof in den Heere. Opdat zij door dat geloof in haren God leve, in de gemeenschap met God leve, het waarachtige leven leve, nu en eeuwiglijk. En gelijk heel het Woord Gods haar is tot troost, zal ook tot heerlijken zegen en verrijking van haar leven zijn te overdenken en te beleven, wat Habakkuk op de tafelen schreef:

הִנֵּה עֻפְּלָה לֹא־יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ
וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה׃

Zie, opgeblazen, niet recht in hem is zijne ziel,
Maar de rechtvaardige — door zijn geloof leeft hij.

STELLINGEN.

I.

Het lied Habakkuk 3^{3-15} heeft tot onderwerp den exodus en bezingt dien met prophetische strekking.

II.

De hypothese, door Karl Budde opgesteld tot verklaring der compositie van het boek van Habakkuk (Th. S.Kr. 1893, p. 383 sq.) moet afgewezen worden.

III.

Ten onrechte plaatst W. Staerk (das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten, Göttingen, 1908, p. 148 sq.) Habakkuk onder de regeering van Manasse.

IV.

לַעֲזָאזֵל (Lev. $16^{8.10.26.}$) moet worden vertaald door: om weg te zenden.

V.

Ten onrechte vocaliseert W. Nowack, die kleinen Propheten², p. 218: בצרה Mi. 2^{12} als: בְּצִרָה.

VI.

Joh. 1^{18} moet gelezen worden: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πωποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

VII.

In 1 Cor. 15^{50} wijst: σὰρξ καὶ αἷμα niet aan: het aardsche, stoffelijke lichaam van den mensch, wel zijne door de zonde verzwakte natuur.

VIII.

Onder πᾶς Ἰσραήλ (Rom. 11^{26}) is te verstaan: het door God verkoren Israel, dat in den loop der eeuwen uit de nakomelingen van Abraham wordt toegebracht.

IX.

In de theologische Ethiek behoort ook het „geoorloofde" behandeld te worden.

X.

Bij bestrijding van het Neo-Malthusianisme bestrijde men het in de eerste plaats als zonde tegen het eerste gebod; in de tweede plaats als zonde tegen het zevende gebod.

XI.

Ten onrechte beweert Dr. C. B. Hylkema (Oud- en Nieuw-Calvinisme, Haarlem, 1911), dat tusschen Calvijn en Dr. A. Kuyper verschil zou bestaan in zake de „natuurwetten".

XII.

Onjuist is het, wat Dr. F. Pijper zegt in zijne inleiding op „Der Leken Wechwyser" (Bibl. Ref. Neerl. IV, p. 81): „Onder de geestelijke leidslieden van het Nederlandsche volk in het tijdperk van den gewichtigsten strijd, de wordingsperiode zijner nationale zelfstandigheid, bekleedt Ioannes Anastasius eene eerste plaats".

XIII.

Kinderen van geëxcommuniceerden moeten gedoopt worden, mits met geloovige getuigen en goeden waarborg voor christelijke opvoeding.

XIV.

Een gemengd huwelijk behoort niet kerkelijk te worden ingezegend, wanneer de geloovende partij niet belooft, de kinderen, die uit het huwelijk zullen voortkomen, christelijk te zullen opvoeden.

XV.

De Gereformeerde Jongelingsvereeniging in Nederland moet zijn een paedagogisch instituut.

XVI.

Kennis van het Arameesch is noodig voor de uitlegging van het Nieuwe Testament.
